Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

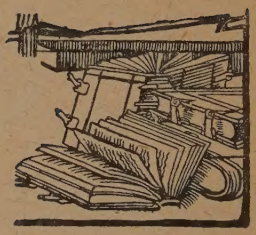
FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE — 1923

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN.

I

LE PLATONISME

DE

BERNARD DE CHARTRES

Le maître auquel on ne peut pas ne pas remonter si l'on veut comprendre la position chartraine du problème des universaux est Bernard de Chartres. Sa doctrine contenait l'essentiel de ce que devait enseigner Gilbert de la Porrée concernant le problème des universaux, et les textes de Gilbert de la Porrée nous permettent à leur tour d'interpréter complètement les renseignements fragmentaires que Jean de Salisbury nous a laissés concernant la doctrine de Bernard de Chartres. Si l'on avait comparé plus diligemment la pensée du maître à celle de l'élève, on n'aurait jamais commis certaines erreurs d'interprétation qui sont parfois accueillies comme des évidences.

Il est universellement admis que Bernard de Chartres fut un platonicien et un réaliste. Cette interprétation, qui rend compte d'un aspect d'ailleurs essentiel de sa pensée, ne la définit cependant pas complètement. La cause principale de sa diffusion est sans doute l'autorité de Jean de Salisbury, dont un témoignage formel classe Bernard parmi les philosophes : « *qui rebus inhaerent* ». Mais il se peut que le témoignage de Jean de Salisbury soit sujet à caution, et nous nous proposons de montrer plus loin que sa classification des doctrines chartraines est fonction de sa propre

philosophie. D'autre part le même témoin nous présente Bernard comme le plus parfait platonicien du XIIe siècle : *perfectissimus inter platonicos seculi nostri.* Mais nous aurons à nous demander si d'autres témoignages de Jean de Salisbury ne viennent pas diminuer quelque peu la portée de cette affirmation si catégorique [1]). Toujours est-il que le réalisme platonicien de Bernard passe actuellement pour un fait acquis [2]) ; demandons aux textes ce qu'il faut penser de cette interprétation.

Jean de Salisbury, notre seul témoin concernant la doctrine de Bernard de Chartres, nous parle de philosophes qui, émules de Platon et imitateurs de Bernard, admettent des idées et ne reconnaissent en dehors de ces idées, ni genres ni espèces : *ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem* [3]). Cette seule assertion, qui passe généralement pour une profession de foi réaliste, aurait dû au contraire avertir les historiens de la complexité du problème. Il est clair que la doctrine des idées est une doctrine platonicienne et que c'est résoudre réalistiquement le problème des universaux que de considérer les genres et les espèces comme des idées. Mais il s'agit ici de tout autre chose ; car si les genres et les espèces sont réels en tant qu'idées, mais uniquement en tant que tels, la question reste ouverte de savoir quel genre d'existence Bernard peut avoir

1) Jean de Salisbury, *Metalogicus*, II, 17 et IV, 35 (Migne, Patr. lat., t. 199, pp. 874 et 938).

2) A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*. Paris, 1895. « Grâce à lui (Bernard de Chartres), grâce à eux (ses disciples), l'école de Chartres deviendra la principale citadelle du Réalisme et du Panthéisme », p. 253. — M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912. « C'est le réalisme outré dans son expression la plus voisine du platonisme ancien », p. 211. — Matt. Baumgartner, *Friedriech Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 10e édit., 1915. « Er scheint nach dem gleichen Berichterstatter (J. de Salisbury) einen dem platonischen ähnlichen Realismus vertreten zu haben », p. 312. Ajoutons que Clerval est le seul à considérer Bernard comme responsable d'on ne sait quel panthéisme chartrain.

3) J. de Salisbury, *Metal.*, II, 17, 875 A.

attribué aux choses particulières et à leurs formes. En d'autres termes, le texte de Jean de Salisbury nous permet de constater chez Bernard de Chartres la doctrine des idées et de l'exemplarisme, et en cela notre philosophe n'enseigne rien que n'aient enseigné plus tard saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure ; mais il ne nous oblige aucunement à soutenir que l'universalité des genres et des espèces soit inhérente, selon Bernard de Chartres, aux choses individuelles, ni que l'universel subsiste réellement dans le particulier ; il nous dit même, si l'on y prend garde, tout le contraire, car si les genres et les espèces ne sont rien en dehors des idées, ils ne peuvent pas être quelque chose dans les individus. Ainsi nous sommes conduits à nous demander si, sous la réalité universelle des idées, Bernard de Chartres n'aurait pas disposé les formes particulières des singuliers.

Définissons d'abord la conception qu'il s'est faite des idées. A ses yeux, et conformément à la définition de Sénèque [1]), elles sont les exemplaires éternels des choses naturelles. Ce sont elles que nous appelons les universaux et ce sont aussi les seules choses qui méritent véritablement le nom d'êtres. A la différence des singuliers les universaux ne sont pas soumis à la corruption, ils échappent à l'altération qui accompagne le mouvement; alors que les singuliers changent sans cesse, s'écoulent, se remplacent les uns les autres, à tel point qu'on ne peut leur attribuer aucun état stable et que leur être s'épuise dans leur transition passagère même, on peut dire véritablement des universaux qu'ils sont [2]). Ce qui fonde l'être des universaux, c'est donc leur immutabilité. Boèce attribue l'être à tout ce qui ne peut ni augmenter ni diminuer mais se conserve soi-

1) « Est autem idea, sicut Seneca definit, eorum quae natura fiunt exemplar aeternum ». *Ibid.*

2) « Proprie et vere dicuntur esse universalia... si quidem res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae... ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidem transitus videatur ». *Ibid.*, B.

même dans le même état par les seules forces de la nature. Tels sont les quantités, les relations, les lieux, les temps, en un mot les dix prédicaments ou genres les plus universels. Telles sont encore les espèces des choses qui demeurent les mêmes sous la succession des individus particuliers. Il en est de ces êtres stables comme du mouvement d'un fleuve qui demeure le même, bien que les ondes passent ou, pour emprunter à Sénèque une comparaison qu'il emprunte d'ailleurs lui-même, on descend et on ne descend pas deux fois dans le même fleuve. Ces idées paraissent changer lorsqu'elles s'associent aux corps, mais prises en elles-mêmes elles sont immuables ; elles doivent donc être considérées comme les formes exemplaires ou les raisons premières de toutes choses, étrangères à toute augmentation ou diminution, stables et permanentes, à tel point que si le monde des corps périssait tout entier, les idées ne périraient pas. C'est donc en elles que consiste le nombre de toutes les choses corporelles et, comme semble le suggérer parfois saint Augustin, on peut dire à la rigueur que même si les corps périssaient, le nombre total des choses ne diminuerait ni n'augmenterait [1]).

Il est impossible d'affirmer plus catégoriquement la doctrine des universaux *ante rem*, c'est-à-dire simplement la doctrine des idées. On peut ajouter que Bernard de Chartres met les catégories d'Aristote sur le même plan que les idées elles-mêmes et que par conséquent il enseignait en un sens réalistique le traité d'Aristote ou l'*Isagoge* de Porphyre. Mais ce réalisme des idées étant posé, avons-nous le droit

1) « Esse autem, inquit Boetius, ea dicimus quae neque intentione crescunt, neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis sese custodiunt. Haec autem sunt quantitates, qualitates, relationes, loca, tempora, habitudines, et quidquid *quodammodo adunatum* corporibus invenitur. Quae quidem corporibus *adjuncta* mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species transeuntibus individuis permanent eaedem... Hae autem ideae, id est exemplares formae, rerum primaevae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt nec augmentum ; stabiles et perpetuae ; ut, etsi mundus totus corporalis pereat, nequeant interire ». *Ibid.*, C.

d'en conclure que les universaux *ante rem* de Bernard de Chartres étaient aussi pour lui les universaux *in re?* Nous avons déjà noté que, selon Jean de Salisbury, Bernard refusait de situer les genres et les espèces ailleurs que dans les idées; or dans le texte que nous venons d'analyser nous retrouvons la même préoccupation de ne pas faire descendre les idées dans les choses; les catégories nous y sont présentées comme capables de se mélanger en quelque manière dans les corps : *quidquid quodammodo adunatum corporibus invenitur ;* elles ne s'y mélangent donc pas au sens propre du mot. On nous les donne encore comme adjointes aux choses et soumises à une apparence de changement : *corporibus adjuncta mutari videntur ;* c'est donc bien d'une relation extrinsèque et n'entraînant aucune altération réelle de l'idée qu'il s'agit. Ces expressions nous invitent à croire que, selon Bernard de Chartres, l'universalité des idées ou formes premières ne passait pas telle quelle dans les êtres singuliers dont elles étaient les modèles.

Cette vraisemblance déjà très forte devient une certitude absolue lorsqu'on voit de quelles réflexions Jean de Salisbury accompagne le résumé qu'il vient de nous donner de la doctrine du maître chartrain ; il nous affirme en effet dans les termes les plus formels que Bernard de Chartres et ses disciples ne croyaient pas exposer simplement la pensée de Platon en expliquant de la sorte le rapport des idées aux choses, mais qu'ils avaient la prétention de mettre d'accord Aristote avec Platon. Que la peine qu'ils se sont donnée ait été perdue, c'est ce que Jean de Salisbury affirme nettement ; avec un humour bien britannique il constate que ces philosophes sont arrivés trop tard et qu'ils ont inutilement travaillé à réconcilier des morts qui s'étaient disputés pendant toute leur vie. Mais l'appréciation que porte l'auteur du *Metalogicus* est une chose, et l'intention de Bernard de Chartres en est une autre. Puisque, au moment même où il vient de

nous expliquer cette théorie des idées, Jean de Salisbury rappelle que son auteur s'y employait à concilier Platon et Aristote [1]), c'est que son auteur ne confondait pas le problème des idées avec celui des formes sensibles et qu'il se posait en réalité deux problèmes des universaux : y a-t-il des modèles des choses, universels et séparés de ces choses ; y a-t-il dans les choses des formes particulières imitées de ces modèles et inséparables des choses mêmes ? Si l'on peut répondre par l'affirmative à ces deux questions, on aura discerné deux classes d'universaux dont les uns sont séparés et dont les autres sont inséparables, on aura réconcilié Aristote avec Platon.

C'est à quoi précisément vise la doctrine des formes natives par laquelle Bernard de Chartres complétait sa théorie des idées. Après avoir rappelé la distinction platonicienne entre les intelligibles qui sont et les sensibles qui ne méritent même pas d'être désignés par des substantifs, après avoir noté que si les corps paraissent exister c'est ssulement dans la mesure où ils ressemblent aux intelligibles, et qu'enfin Platon n'admet que trois êtres véritables : Dieu, la matière et les idées, Jean de Salisbury signale que les idées platoniciennes n'ont pas besoin de se mélanger à la matière pour l'informer. Que son interprétation du platonisme soit exacte sur ce point, c'est ce dont on ne saurait douter. Toute la cosmologie du *Timée*, dont l'esprit domine la conception chartraine des Idées, suppose que les choses qui ne sont pas mais qui paraissent être, doivent leur apparence d'être à leur qualité d'images. Or les images que l'on tire d'un modèle si multiples soient-elles, n'affectent en rien l'immutabilité du modèle lui-même. Jean de Salisbury résume donc exactement la doctrine du *Timée* lorsqu'il nous dit que la matière et les formes, immobiles en

1) « Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et ejus sectatores, ut componerent, inter Aristotelem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos qui, quamdiu in vita licuit dissenserunt ». *Ibid.*, 875, D.

soi, — ne se trouvent soumises qu'indirectement à des vicissitudes et à des variations dans les effets qui résultent de leur entrée en rapports. Les formes qui adviennent à la matière la rendent en quelque sorte mobile et les formes se diversifient en quelque manière au contact de la matière elle-même [1]). Mais il précise immédiatement cette conception plus que ne l'avait fait Platon lui-même en déclarant que si les idées platoniciennes ne se mélangent pas directement à la matière et se trouvent soustraites au mouvement, c'est parce qu'il en sort des formes engendrées, à savoir les images des modèles éternels, que la nature a concréées avec les choses singulières : *ideas tamen, quas post Deum primas essentias ponit, negat in seipsis materiae admisceri, aut aliquem sortiri motum ; sed ex his formae prodeunt nativae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit.* Cette fois nous sommes en présence d'un Platon interprété par Boèce ; des formes situées hors de la matière et qui sont les idées, sortent ces formes qui sont dans la matière et qui font les corps. Telle est à peu près aussi, ajoute Jean de Salisbury, la doctrine que Bernard de Chartres, le plus parfait platonicien de notre temps, a résumée en vers :

> **Non dico esse quod est, gemina quod parte coactum**
> **Materiae formam continet implicitam :**
> **Sed dico esse quod est, una quod constat earum :**
> **Hoc vocat Idem illud Acheus et ὕλην [2]).**

Bernard de Chartres nous est présenté ici comme un platonicien qui n'hésite pas à modifier tel ou tel trait de la doctrine du maître. Sur un certain nombre de points, Jean de Salisbury a bien vu qu'il modifiait volontairement la

1) *Metalogicus*, IV, 35, 938, B.

2) *Ibid.*, 938, C. Le texte de Boèce auquel renvoie J. de Salisbury est le suivant : « Ex his formis quae praeter materiam sunt, illae formae venerunt, quae in materia sunt et corpus efficiunt ». *De Trin.*, II, Migne, Patr. lat., t. 64, p. 1250, D.

pensée de Platon. Par exemple, nous savons que Bernard refusait d'admettre l'éternité de la matière et que, s'il acceptait l'éternité de l'idée, c'était avec de très précises restrictions. D'accord avec les Pères et notamment Augustin, il enseignait que Dieu, qui a créé toutes choses du néant, a créé aussi la matière de tout ce qui existe. Pour l'idée, il admettait l'éternité de la providence, dans laquelle Dieu a fait toutes choses à la fois et d'un seul coup, décidant en soi-même de l'universalité de ce qui devait exister dans le temps ou demeurer dans l'éternité. Mais il n'admettait pas que les idées éternelles fussent coéternelles à Dieu ; la coéternité ne pouvait légitimement s'affirmer, au dire de Bernard, que des trois personnes divines dont l'égalité est rigoureusement absolue. L'idée, au contraire, ne s'élève pas à cette perfection d'égalité qui règne entre les trois personnes de la Trinité ; elle est en quelque sorte postérieure par nature au Dieu créateur. Il se la représentait comme une sorte d'effet, subsistant dans le secret du conseil divin, et qui ne requiert aucune cause extrinsèque pour exister ; il osait donc la déclarer éternelle, mais il niait qu'elle fût coéternelle. Et c'est cette doctrine de la providence et des idées qui avait conduit Bernard de Chartres sinon à la formule des *formae nativae*, car on ne nous affirme pas que l'expression soit de lui, du moins à la distinction des formes extrinsèques, ou créées par Dieu dans une matière qui leur sert de sujet. C'est ce qui ressort d'un fragment du commentaire de Bernard de Chartres sur l'*Isagoge* de Porphyre, que nous a conservé Jean de Salisbury : « La pensée divine produit deux sortes d'effets : l'un qu'elle crée d'une matière prise comme sujet ou qu'elle lui concrée ; l'autre qu'elle produit de soi et contient en soi sans aucun concours extérieur ». Il est frappant que pour opposer ici encore l'effet produit par la pensée de Dieu dans la matière à l'idée éternellement immanente, Bernard de Chartres ait employé précisément l'expression par laquelle Jean de Salisbury définissait la production des

formes engendrées : *concreare* [1]). La distinction entre les idées et les formes singulières est donc bien présente à la pensée du maître chartrain.

S'il en est ainsi, la doctrine de Bernard de Chartres va nous apparaître simple, logique et cohérente avec elle-même.

Il devient tout d'abord évident que l'on n'a aucune raison de considérer un penseur de ce type comme un panthéiste ou comme un homme engagé sur la voie qui conduit au panthéisme. Non seulement il enseigne la création de la matière par Dieu, mais encore il affirme que cette création s'est faite dans le temps, puisqu'il se réclame de saint Augustin [2]) et nie que la matière soit éternelle. A plus forte raison n'a-t-il rien de commun avec le panthéisme s'il n'enseigne pas que les idées divines informent immédiatement la matière mais distingue au contraire entre l'idée immanente à la pensée divine et la forme concréée à la matière sensible.

Il apparaît ensuite que Bernard de Chartres ne s'est ni contredit ni déjugé sur la question des rapports entre les idées divines et les choses, car en aucun texte il n'a soutenu que les idées divines fussent immanentes aux choses et le *quodammodo adunatum* s'explique par le rapport de modèle à copie qu'il introduit avec Boèce entre les formes créées et les idées divines. Jean de Salisbury ne fait pas la moindre allusion à un changement d'attitude de Bernard de Chartres sur ce point, et les quelques fragments que nous avons

1) « Ut enim ait (*scil.* Bernardus Carnotensis) in expositione Porphyrii : Duplex est opus divinae mentis, alterum quod de subjecta materia creat, aut quod ei *concreatur ;* alterum, quod de se facit, et continet in se externo non egens adminiculo. Utique coelos fecit in intellectu ab initio, ad quos ibi formandos, nec materiam, nec formam quaesivit extrinsecam ». *Metalog.*, IV, 35, 939, A. Ce sera la seule expression reconnue techniquement exacte par saint Thomas en ce qui concerne les formes : « formarum non est fieri, neque creari, sed concreata esse ». *Sum. theol.*, I, 45, 8, ad resp.

2) « Acquiescebat enim Patribus, qui, sicut Augustinus est, probant quia Deus est, qui omnia fecit de nihilo, omnium creavit materiam. Ideam vero aeternam esse consentiebat ». *Ibid.*, 938, D.

s'accordent si aisément que nous n'avons aucune raison de le supposer [1]).

Enfin nous comprenons mieux maintenant pourquoi, après avoir rapporté la doctrine purement platonicienne en apparence de Bernard de Chartres, Jean de Salisbury le présente comme ayant travaillé à réconcilier Aristote avec Platon. Dans un autre texte relatif à la question des dénominatifs en logique, nous voyons encore Bernard s'épuiser en vains efforts pour justifier par l'autorité d'Aristote la solution qu'il donne de ce problème [2]). Ailleurs enfin Jean de Salisbury nous dit de Bernard et de plusieurs autres que tous se réclament d'Aristote : *siquidem omnes Aristotelem profitentur*. Il leur en conteste le droit, mais il enregistre le fait, et l'on comprend non seulement que Bernard de Chartres ait nourri l'illusion de réconcilier les deux philosophes, mais encore qu'il se soit agi là d'autre chose que d'une illusion. Ce philosophe posait un Dieu créateur de la matière et lieu des idées ; il n'admettait pas qu'il y eût d'autres universaux que les idées ; donc les catégories, les genres et les espèces subsistent éternellement, et comme des sortes d'effets, dans la pensée de Dieu ; mais, s'il n'y a d'universel que les idées et si les idées seules existent véri-

1) M. De Wulf, *op. cit.*, p. 211, et Clerval, *op. cit.* « Jean de Salisbury ne parle même plus des formes natives qui servent d'intermédiaires entre les Idées divines et la matière... », p. 253. J. de Salisbury peut d'autant moins avoir accusé Bernard de Chartres d'avoir varié sur la question des formes natives, que c'est à Platon (tel qu'il le voit à travers Boèce) qu'il attribue cette conception. *Metal.*, IV, 35, 938, B. Les deux témoignages relatifs à la doctrine de Bernard s'expliquent mutuellement au lieu de se contredire.

2) *Metal.*, III, 2, 893-895. Clerval, *op. cit.*, voit dans tout ce passage une « personnification de l'accident dans ses rapports avec son sujet » qui serait assez dans le goût de Platon. Mais ce point n'est touché par Bernard qu'accessoirement. Le problème qu'il se pose est celui de savoir si les termes dénominatifs expriment la chose même ou une autre chose que celle qu'expriment les termes dont ils sont tirés. Par exemple : est-ce la *blancheur* qu'exprime *blanc ?* Il répond que oui, ce qui semble la réalisation d'une abstraction ; mais on doit remarquer d'abord qu'il s'agit là d'une qualité réelle et non d'une idée : *coloris species, disgraegativa visus ;* ensuite qu'il ne s'agit pas de faire de Bernard de Chartres un aristotélicien, mais de voir si l'on a le droit de définir sa pensée par la seule épithète de platonisme.

tablement, il faut faire appel à un acte spécial pour expliquer l'existence des apparences ou similitudes sensibles. Cet acte est celui par lequel ces formes particulières sont créées avec chaque chose d'après le modèle fourni par les idées. En posant les formes d'Aristote comme les images des idées de Platon, Bernard de Chartres résout à la fois le problème de la Providence et le problème de la substance; il continue Boèce, conditionne immédiatement la pensée de son élève Gilbert de la Porrée et s'engage dans la voie que suivra saint Thomas d'Aquin. Les railleries de Jean de Salisbury peuvent s'expliquer du point de vue de l'histoire; il a raison en fait lorsqu'il conteste que la doctrine d'Aristote en tant que telle puisse faire place à la doctrine des idées; mais Bernard de Chartres a raison contre lui en ce qu'il est sur la voie d'une synthèse métaphysique plus large et plus compréhensive que celle de son critique. Si l'on veut un univers d'individus régi et prévu par un Dieu providence, il est nécessaire, non de confondre, mais de compléter l'un par l'autre les systèmes d'Aristote et de Platon.

Si cette interprétation paraissait justifiée, on pourrait en tirer un certain nombre de conséquences et, tout d'abord, elle faciliterait peut-être l'intelligence d'une autre doctrine chartraine, celle de Gilbert de la Porrée. Dans un texte célèbre, et d'accord en cela avec certains historiens modernes, Jean de Salisbury déclare que Gilbert fut un réaliste. Il nous le présente comme embarrassé dans l'attribution de l'universalité aux formes natives, dans la justification de leur *conformité*, et dans la vaine entreprise de réconcilier Aristote avec Platon [1]). D'autres interprètes, fondés sur des textes plus décisifs encore, établissent qu'il accepta d'autre part, et l'un des premiers au moyen âge, la plus pure doctrine aristotélicienne de l'abstraction [2]). Or, on ne

1) *Metalogicus*, II, 17, col. 875. — Cf. Baumgartner, *op. cit.*, p. 318. « Am klarsten erhellt Gilberts realistische Lösung des Universalienproblems... ».

2) Dehove, *Qui praecipui fuerint labente XII° s. ante introductam Arabum*

peut comparer les textes de Gilbert au témoignage de Jean de Salisbury sur Bernard sans apercevoir que Gilbert n'a fait que reprendre et développer la doctrine de son maître et prédécesseur. Avec plus de netteté, mais exactement dans le même esprit, il distingue deux ordres de formes et par conséquent deux problèmes des universaux : les formes séparées, ou idées divines, et les formes natives, engendrées et inséparables de la matière. Ce qu'il y a de platonisme dans la pensée de Gilbert tient tout entier dans la solution de ce problème : quel rapport métaphysique y a-t-il entre ces deux ordres de formes ? La théorie de la *conformitas* que Jean de Salisbury lui reproche a précisément pour objet d'expliquer comment les individus peuvent se ressembler à l'intérieur de l'espèce et de chercher le fondement de l'unité de l'espèce dans une certaine participation de ressemblance à l'idée divine. Or, comme l'a fort justement signalé M. De Wulf, c'est là précisément le fondement de l'opération abstractive. Les formes natives, puisqu'elles sont inséparables de la matière et consistent proprement dans une similitude créée des idées divines, ne peuvent pas être connues ni séparées autrement que par une opération intellectuelle qui sera précisément l'abstraction [1]). Ainsi un certain réalisme métaphysique s'allie naturellement ici avec l'abstraction aristotélicienne parce que le problème posé n'est ni celui de Platon, ni celui d'Aristote, mais déjà celui de saint Thomas.

Reste il est vrai, à expliquer l'attitude adoptée par Jean de Salisbury lui-même. Elle est d'autant plus déconcertante au premier abord qu'après avoir reproché aux autres

philosophiam temperati realismi antecessores. Lille, 1908, pp. 90-104. — M. De Wulf, *op. cit.*, p. 228.

1) Sur la doctrine de la *conformitas* consulter : Gilbert de la Porrée, *Utrum Pater...*, Migne, t. 64, 1305 A B ; *In lib. Boet. de Trinit.*, *ibid.*, 1266, 1268, 1269, 1274 B, 1286 D ; *Quomodo subst.*, *ibid.*, 1318, C D, 1320, B C, 1322, B C ; *De duabus naturis*, 1370, D E, 1372 D, 1399 C D. Pour le sens exact de *nativus*, voir *Quomodo substantiae*, 1328 C ; *De duabus naturis*, 1360 B, 1866 C et D.

d'adopter une solution contradictoire, il paraît lui-même se contredire sur la même question. On sait qu'il se donne pour académicien et disciple de Cicéron dans toutes les questions qui sont *dubitabilia sapienti*, c'est-à-dire qui ne sont évidentes ni aux sens, ni à la raison, ni à la foi [1]). De fait, dans le texte si curieux où il nous énumère la longue liste des questions qu'il considère comme insolubles, Jean de Salisbury réserve une place au problème *de statu universalium* [2]). Or, après avoir déclaré que c'est là une de ces questions qui ne comportent qu'une réponse tempérée de *forte, fortasse* et *forsitan*, on ne peut se défendre de quelque étonnement en le voyant développer à son tour, aussi clairement que son maître Abélard avait jamais pu le faire, la doctrine aristotélicienne de l'abstraction [3]). Comment accorder ces deux attitudes ?

C'est que Jean de Salisbury, disciple en ce point au moins des maîtres chartrains, distingue avec eux entre deux problèmes ; l'un qui est le problème *de statu universalium*, consiste à chercher quel genre d'existence possède l'universel, quel en est le fondement réel et comment se justifie ontologiquement la connaissance que nous pouvons en acquérir ; l'autre, qui est le problème *de cognitione universalium*, consiste à chercher comment se constitue dans notre pensée l'idée générale à partir de la connaissance sensible des particuliers. Or l'originalité de Jean de Salisbury consiste précisément à nier la légitimité du premier problème et à ne retenir que le second. Parfaitement informé de la pensée authentique d'Aristote, il conteste que ce philosophe ait enseigné la doctrine de la Providence et il le lui reproche comme une grave erreur [4]) ; mais il sait aussi qu'Aristote a toujours refusé de chercher ce que

1) *Policraticus*, 388 B C ; *Metal.*, Prolog., 825 B.
2) *Policraticus*, VII, 2, 640 B-641 A.
3) *Policraticus*, II, 18-19, 438-439 ; *Metalogicus*, II, 20, 877-888 ; spécialement en quel sens il admet la *conformitas*, *ibid.*, 884 B, 885 B.
4) *Metalog.*, IV, 27, 932 A ; *Entheticus*, col. 983, vers 831-848.

pourraient être des universaux en dehors de l'intellect qui les pense. S'il y a de la conformité quelque part, c'est dans la connaissance :

> **Est individuum quidquid natura creavit**
> **Conformisque status est rationis opus,**
> **Si quis Aristotelem primum non censet habendum**
> **Non reddit meritis praemia digna suis.**

Dès lors il ne faut pas s'étonner que Jean de Salisbury ait reproché aux maîtres chartrains de concilier l'inconciliable, ni qu'il les ait accusés de réalisme au moment précis où il les montrait à l'œuvre pour introduire de l'aristotélisme dans la pensée de Platon. C'est qu'à ses yeux en effet il faut prendre la solution aristotélicienne comme un bloc et l'accepter telle quelle ou la rejeter. Si on l'accepte, il reste un problème des universaux et un seul, celui du mode selon lequel nous en acquérons la connaissance ; l'autre problème disparaît entièrement, car s'il est admis que l'universel n'existe que dans la pensée, il devient absolument vain et contradictoire de lui chercher un fondement quelconque dans les choses. Le problème *de statu universalium* est donc en bonne logique classé par Jean de Salisbury au nombre des problèmes insolubles ; on pourrait dire plus exactement qu'il ne se pose pas. Mais il résulte encore de cette position initiale que si l'on veut malgré tout découvrir un *fundamentum in re* des universaux, on sera nécessairement un réaliste puisque l'on s'obstinera à définir l'existence de ce qui n'existe pas. C'est pourquoi Jean de Salisbury classe Gilbert de la Porrée et Bernard de Chartres parmi les partisans du réalisme, et c'est enfin pourquoi, après avoir distingué entre les réalistes et les nominalistes, il finit par considérer comme réalistes tous ceux qui se posent le premier problème des universaux. Ou bien on est aristotélicien, et les universaux ne sont rien de réel ; ou bien ils sont quelque chose de réel et alors, qu'on en fasse des mots, des discours ou des choses, on se sépare d'Aristote : *Quare*

ab Aristotele recedendum est, concedendo ut universalia sint, aut refragandum opinionibus, quae eadem vocibus, sermonibus, sensibilibus rebus, ideis, formis, naturis, collectionibus aggregant, cum singula horum esse non dubitentur [1]).

Ainsi le développement ultérieur des doctrines montre à quel point le maître chartrain avait poussé l'analyse du problème métaphysique de l'universel. Avec beaucoup de raison, dans une conclusion dont l'histoire générale de la philosophie médiévale n'a pas encore tenu compte autant qu'elle l'aurait dû, M. Dehove remarque à quel point l'on a exagéré l'influence de la philosophie arabe sur la pensée chrétienne du moyen âge. Dès le XIIe siècle le problème central du thomisme est clairement posé et la solution définitive en est déjà nettement esquissée. Peut-être pourrait-on ajouter désormais que le soi-disant platonisme chartrain, et spécialement Bernard de Chartres, est une des origines les plus importantes de cette évolution, et que Jean de Salisbury, au contraire, bien loin de préparer par son interprétation du problème des universaux l'avènement du réalisme thomiste, frayait plutôt la voie à cet empirisme radical d'origine surtout anglo-saxonne, qui devait trouver chez Guillaume d'Occam sa plus parfaite expression.

ÉTIENNE GILSON.

1) *Metalog.*, II, 20, 877 C.

II

LES ÉLÉMENTS

DE LA

MORALITÉ DES ACTES

CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

(1a 2ae, q. 18-21)

(Suite et fin)

CHAPITRE TROISIÈME

LA MORALITÉ DE L'ACTE INTERNE

(Q. XIX. *Suite*)

Articles VII et VIII [1]). — On l'a vu antérieurement : la bonté morale de l'acte interne dérive de l'objet et de l'objet seulement. Et à celui qui demandait pourquoi elle ne dérive

1) En étudiant le texte classique du *De Veritate*, q. 17, art. 3 *(Revue Néo-Scol. de Philos.*, novembre 1922, p. 415 note 2), nous avons proposé de lire *scientia* au lieu du mot *conscientia*, reçu dans les éditions courantes de Parme, de Paris (Vivès) et de Turin. Mgr Pelzer nous écrit que la leçon *scientia* est celle du ms. Vat. lat. 781, f. 122r, « le plus ancien » des six manuscrits qu'il a consultés. Voici d'ailleurs les diverses leçons que notre savant ami nous communique, comme exemple des tourments que l'on peut faire subir à un texte. Urb. lat. 134, f. 179v : « Ita eadem virtus est qua preceptum ligat et qua *conscientia* ligat. *cum preceptum non liget* nisi per virtutem scientiae. nec scientia nisi per virtutem precepti » (c'est le texte qu'ont suivi les éditions modernes mentionnées ci-dessus). — Vat. lat. 781, f. 122r : « ita etiam eadem vis est qua preceptum ligat et qua *scientia* ligat *cum scientia non liget* nisi per virtutem precepti nec preceptum

pas de la fin, saint Thomas a répondu : la fin poursuivie est l'objet même de l'acte interne [1]).

Soit, pourrait-on dire : la fin est l'objet de la volonté quand celle-ci y tend sans intermédiaire ; mais la volonté peut orienter cet objet vers une fin ultérieure : on peut vouloir donner l'aumône en vue de plaire aux hommes. Et dès lors, ne devra-t-on pas distinguer ici deux termes : l'objet immédiat du vouloir, c'est-à-dire le moyen (*objectum*) et la fin ultérieure que l'on poursuit par ce moyen (*finis*) ? Reste-t-il vrai de dire que la bonté morale de l'acte interne dérive de l'objet et de l'objet seulement : *bonitas voluntatis dependet ex solo objecto ?*

La solution dépend en partie de la réponse faite à cette autre question : l'acte de vouloir les moyens est-il le même que l'acte de poursuivre la fin ?

De fait, le *Commentaire des Sentences* marque nettement le lien qui rattache les deux questions.

Et tout d'abord, est-ce par un seul et même acte que la volonté se porte vers la fin et les moyens ? Si le moyen servant à une fin est doué d'une bonté intrinsèque, la volonté peut s'y attacher de deux manières : en raison de sa valeur interne d'abord, et ensuite en raison de son rapport à la fin : il y aurait en ce cas deux actes numériquement distincts. Mais la volonté peut faire abstraction de cette bonté propre au moyen et ne vouloir celui-ci qu'en raison de la fin : dans cette hypothèse, c'est par un seul et même acte que la volonté veut le moyen et poursuit la fin.

nisi per scientiam ». — Vat. lat. 785, pars 2ª, f. 338ʳ : « ita etiam eadem virtus est qua preceptum ligat et qua *conscientia* ligat *cum preceptum* (lisez : *scientia*) *non liget* nisi per virtutem precepti nec preceptum nisi per scientiam ». — Ottob. lat. 208, f. 198ᵛ : « ita etiam eadem virtus est qua *preceptum non liget* nisi per virtutem precepti nec preceptum nisi per scientiam nec scientia nisi per virtutem precepti ». — Ottob. lat. 204, f. 110ʳ et Ottob. lat. 214, f. 70ʳ : « ita etiam eadem virtus est qua preceptum ligat et qua *conscientia* ligat *cum conscientia non liget* nisi ex virtute precepti et preceptum non liget nisi per virtutem scientiae ».

1) *1ª 2ªᵉ*, q. 19, art. 1-2. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, novembre 1922, p. 406.

Et l'on raisonnera de même lorsque le moyen n'a aucun attrait propre et n'est recherché qu'en vue du but poursuivi : telle une saignée voulue en vue de la guérison. Un seul et même acte porte la volonté vers la fin et le moyen : celui-ci n'étant voulu que pour celle-là : *finis est ratio volendi*. De même donc que la vue de la couleur et la vue de la lumière sont un seul et même acte où la lumière joue la rôle d'objet formel, de même la volition du moyen et la poursuite de la fin sont un acte unique dans lequel l'intention de la fin informe l'acte de volonté relatif au moyen [1]).

Supposons donc maintenant que la volonté se porte vers le moyen uniquement en vue de la fin, la question se pose : la moralité de cet acte interne dépend-elle uniquement de la moralité du but poursuivi ?

Il faut distinguer deux cas, répond saint Thomas. Poursuit-on une fin mauvaise, l'acte interne est vicié par le fait même, quelle que soit la bonté intrinsèque du moyen : *bonum ex integra causa*.

Mais si la fin que l'on poursuit est bonne, s'ensuit-il que l'acte interne soit bon du même coup ?

De quelle fin veut-on parler ? Est-ce d'une fin surajoutée par l'agent moral, *finis volentis* ou, si l'on veut, *finis operantis ?* Dans cette hypothèse, l'acte interne ne participe pas nécessairement de la bonté de la fin ; car cet acte peut être mauvais en lui-même ; ce qui empêche de déclarer moralement bon cet acte unique par lequel la volonté se porte vers le moyen et la fin ; on devra plutôt dire : l'intention est bonne, mais la volition est mauvaise.

Mais à côté de cette fin surajoutée par l'agent moral, il faut envisager la fin vers laquelle, de sa nature, l'acte de volition est orienté : *finis actus voluntatis* ou, si l'on veut, *finis operis*. Et ici manifestement, si la fin est bonne, l'acte qui y conduit naturellement ne peut être que moralement bon [2]).

1) *In II Sent.*, dist. 38, art. 4.

2) « In bonis distinguendum est : quia aut loquimur de fine volentis aut de fine

On voit dans quel sens on peut accepter la formule : *voluntas judicanda est recta ex fine* [1]). La formule est toujours vraie quand par volonté on entend la volition d'un objet considéré *absolute* comme terme du vouloir, parce qu'ici la fin est objet même de la volonté. Mais si par volonté on entend la volition d'un objet considéré *relative*, comme moyen en vue d'une fin, la vérité de la formule n'est garantie que s'il s'agit d'une fin qui est moralement bonne et qui, étant fin intrinsèque, se confond avec l'objet même de la volonté. On pourrait donc résumer d'un mot cet article du Commentaire des Sentences : *voluntas judicanda est recta ex objecto.*

On a remarqué plus haut [2]) que toute la question dix-neuvième de la *Somme* est le développement de cet article du Commentaire. Les deux premiers articles de cette question ont, de fait, prouvé que la bonté de l'acte de volonté se portant *absolute* vers un terme se mesure à l'objet de cet acte [3]). On va voir que l'article VII reprend ce que le Commentaire des Sentences vient de dire au sujet de l'acte de volonté se portant sur les moyens et, par eux, poursuivant une fin.

actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit; et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona, quia potest esse id quod est volitum malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum; et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum secundum ordinem actus in finem; sed voluntas nominat actum eumdem secundum ordinem ad objectum proximum quod in finem ordinatur; et ideo in tali actu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem *(suppléez :* actus voluntatis; cfr. resp. ad 1um) dicitur ad quem actus proportionatus est, et ita etiam, si finis est bonus, et actus bonus, quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum Unde dicit Philosophus de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio ». *In II Sent.*, dist. 38, art. 5. — A rapprocher de l'argumentation d'Albert le Grand, *Revue Néo-Scol.*, févr. 1922, pp. 47-48.

1) C'est à cette question, on se le rappelle, qu'est consacré l'art. 5 de la dist. 38 du Commentaire sur les Sentences.

2) *Revue Néo-Scol.*, novembre 1922, p. 403.

3) *Ibid.*, pp. 404-406.

Quand il est question de fin poursuivie, remarque saint Thomas, il ne s'agit évidemment pas d'une intention qui surviendrait à une volition déjà bien arrêtée : une telle intention n'a incontestablement aucune influence sur cet acte préexistant, à moins qu'on ne renouvelle la volition dans cette intention. Il s'agit d'une intention qui est vraiment cause de la volition : quelqu'un, par exemple, veut jeûner dans l'intention de plaire à Dieu. A cette question ainsi posée : *utrum voluntatis bonitas in his quae sunt ad finem dependeat ex intentione finis*, la réponse est aisée. Puisque la fin poursuivie est la raison d'être de la volition du moyen — *ratio volendi*, avait déjà dit saint Thomas — la moralité de la fin est intégrée dans l'objet même de la volonté relative aux moyens : *ordo ad finem consideratur ut ratio quaedem bonitatis ipsius voliti ;* elle pénètre la volition des moyens pour lui communiquer sa moralité propre. Si donc la fin est mauvaise, l'acte de volonté relatif aux moyens s'en trouve vicié : matériellement, l'objet de cet acte pourra être bon, mais formellement il sera mauvais, puisque la volonté s'y attache sous la formalité de mal : *vult id quod de se est bonum sub ratione mali*. Si la fin est bonne, mais que le moyen soit mauvais, la malice de celui-ci le rend réfractaire à l'influence moralisatrice du but poursuivi. Mais si fin et moyen sont bons (ou si du moins le moyen est indifférent) la bonté de l'intention informe la volition du moyen, comme une forme se communique à la matière prédisposée ; et ici, il ne sera plus nécessaire de distinguer entre fin immédiate et fin ultérieure, *finis operis* et *finis operantis*, puisque celle-là est l'objet immédiat du vouloir, et que celle-ci se communique librement à ce vouloir.

On répondra donc aisément à la question posée au début : comment maintenir que l'acte de volonté tire sa moralité de l'objet, quand la volonté ne se porte pas uniquement vers un objet, mais par cet objet, vers une fin ultérieure ?

— Quand cette fin ultérieure et le moyen sont bons, cette fin fait partie de l'objet [1]).

La synthèse est donc parfaite entre tous les énoncés de la question dix-neuvième : quand il s'agit du bien et que donc rien ne soit mauvais, ni de la part de la fin poursuivie, ni du côté du moyen enployé, la bonté de l'acte interne est dérivée de son objet. Cette solution, impliquée dans l'axiome du Commentaire des Sentences : *voluntas judicanda est recta ex fine*, s'est libérée, dans l'exposé de la Somme, de sa formule traditionnelle pour revêtir une forme moins sujette à équivoque : *bonitas voluntatis dependet ex solo objecto*.

*
* *

On vient de dire : la bonté de l'acte interne relatif aux moyens dépend de la bonté de l'intention poursuivie. Faut-il en conclure que l'acte interne de la volonté sera d'autant meilleur que l'intention elle-même sera meilleure ? On se rappelle l'axiome discuté dans les écoles : *quantum intendis, tantum facis*, les précisions apportées par Guillaume d'Auxerre et les allusions qu'y avaint faites Albert le Grand et Alexandre de Halès [2]). On aura remarqué en outre que la question ne portait directement que sur l'acte *externe* de la volonté relative aux moyens : *tantum facis*.

Or, c'est à propos de ce même acte externe que saint Thomas aborde la question dans son *Commentaires des Sentences*. On peut, écrit-il après Guillaume d'Auxerre, prendre le mot *quantum* substantivement et adverbialement. Pris dans le premier sens, l'axiome cité s'applique au mal : voulez-vous pécher gravement, pensez-vous le faire ; vous péchez gravement. Mais il ne vaut pas quand il s'agit du

1) *1ª 2ªe*, q. 19, art. 7 cum resp. ad obj.
2) *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 40-42, 55 note 2, 60 note 4.

bien : un idéal se présente à votre vie, plaire beaucoup à Dieu, mais la poursuite de ce but se fait imparfaitement, avec nonchalance par exemple : ce défaut vicie le tout : *bonum ex integra causa*. Si l'on prend le mot *quantum* dans son sens adverbial, et qu'il s'agisse non du but éloigné poursuivi par la volonté, mais de son objet immédiat, l'axiome est vrai dans le domaine du bien comme dans celui du mal : la fermeté de l'adhésion au bien et au mal a sa répercussion sur la moralité de l'acte de volonté. C'est en ce sens que l'axiome ambrosien a sa valeur : *affectus tuus operi tuo nomen imponit;* par *affectus* entendez l'adhésion du vouloir à son objet immédiat, ou, si l'on veut, au moyen choisi en vue de la fin [1]).

L'article VIII de la *Somme* reprend le même problème, mais y apporte une solution beaucoup plus précise, quoique fondamentalement la même. Ici saint Thomas ne parle plus seulement de l'acte externe : *tantum facis*, mais encore de l'acte interne ; ce qui lui permettra, en manière de corollaire, de préciser le sens de cette autre formule connexe : *quantum intendis, tantum mereris*. De là, le saint Docteur examine ce problème dans la question XIXe, réservant à l'article quatrième de la question XXe un point relatif à l'acte externe comme tel.

Dans le schéma de cet article VIII, on retrouve la distinction introduite par Guillaume d'Auxerre. On peut, dit saint Thomas, dans l'*acte* interne et externe de la volonté, se rapportant à son objet immédiat, et dans l'*intention* de la fin, considérer un double quantum ; l'un atteignant l'objet : on veut ou l'on réalise un bien plus ou moins grand ; l'autre dérivé de l'intensité de l'acte : on veut ou on réalise cet acte avec plus ou moins d'ardeur [2]).

1) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3, ad 1um, coll. art. 2 ; expositio textus ; dist. 39, art. 5, ad 2um.

2) « Circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari. Una ex parte objecti, quia vult majus bonum vel agit ; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est majus ex parte agentis ». *1^a^ 2^ae^*, q. 19, art. 8 initio.

Or, poursuit le saint Docteur, si l'on prend le mot *quantum* dans le premier sens, substantif, il est clair que l'axiome ne se vérifie pas : il n'est pas vrai que la valeur de l'acte se mesure toujours à la grandeur du but poursuivi. Et cela s'applique tant à l'acte externe qu'à l'acte interne.

Quant à l'acte externe d'abord, il est manifeste que certains moyens, objet de la volition externe, n'ont aucune proportion à la fin poursuivie : peut-on avec dix livres acheter un objet qui en vaut cent ? Il faut ajouter que la réalisation des moyens peut être entravée par des obstacles indépendants du vouloir : vous vouliez aller à Rome, un accident vient empêcher l'exécution de votre dessein.

Quand il s'agit de l'acte interne, il ne peut évidemment pas être question de ces obstacles s'opposant à la réalisation d'un vouloir qui, par définition, échappe aux prises du dehors. Mais, comme on l'a dit à propos de l'acte externe, il est clair que l'acte interne peut se porter sur un objet qui n'est nullement proportionné au but poursuivi et, dans ce cas, l'acte de volonté relatif au moyen n'a pas la valeur morale de l'idéal rêvé. Mais cependant, comme l'intention du but informe la volition des moyens, ainsi qu'on l'a prouvé à l'article précédent, la grandeur du but poursuivi ennoblit cette volition, tout en la laissant inférieure à son idéal ; en ce sens, l'axiome peut s'appliquer.

On peut prendre en second lieu le mot *quantum* dans le sens adverbial : il désigne alors l'intensité avec laquelle on poursuit le but et l'on s'attache aux moyens. Sans doute, on vient de le rappeler, l'intention du but joue le rôle de forme vis-à-vis de la volition des moyens, et dès lors, si l'on s'attache au moyen comme tel, l'intensité avec laquelle on poursuit le but intensifie l'adhésion de la volonté au moyen : du fait que l'on poursuit intensément la guérison, l'on veut ardemment les médicaments comme tels. En ce sens formel, on peut donc dire : *quantum intendis, tantum vis* (acte interne relatif aux moyens) ou *tantum facis* (acte externe). Mais si l'on considère le moyen, non plus sous

cette formalité, mais en lui-même, *materialiter*, le parallélisme n'est plus nécessaire et l'axiome se trouve en défaut : je veux ardemment me guérir, mais je n'ai que peu de goût pour les remèdes peu agréables qu'on m'impose.

Il faut sans doute concéder que l'intensité avec laquelle je veux ou je réalise le moyen, peut être prise comme l'objet même de mon intention : je puis en effet poursuivre précisément comme but d'intensifier mon vouloir relatif aux moyens. Mais derechef il ne s'ensuit nullement que cette intensité se communique à l'acte même par lequel je veux ou je réalise le moyen : je puis vouloir intensément une fin et être très lâche dans l'emploi des moyens : qu'on se rappelle le malade qui ne met que peu d'entrain à prendre ses médicaments.

Or, de ceci résulte une conséquence importante. Le mérite d'une action se mesure, non à l'intensité avec laquelle je poursuis le but vers lequel cette action est orientée, mais à l'intensité avec laquelle ma volonté adhère à l'action elle-même. On a beau désirer mériter grandement par une action, on ne mérite que ce que vaut l'action et dans la mesure où l'on y adhère [1]).

*
* *

Articles IX et X. — Avec cette conclusion, saint Thomas eût pu clore la discussion des problèmes agités au sujet de l'acte interne. Une question cependant surgit spontanément. On a dit que l'intention est, en un sens, l'objet de l'acte interne et lui communique sa moralité. Mais, en fait, quelle intention faut-il poursuivre ? Au-dessus de tous les buts plus ou moins proches, se dresse le but ultime de la vie humaine : Dieu et sa volonté suprême. Peut-on, doit-on conformer sa volonté à la volonté divine ; jusqu'à quel point faut-il réaliser cette union ? Le lien logique de ce problème

1) *1a 2ae*, q. 19, art. 8.

aux précédents a amené saint Thomas à traiter ici ces questions qu'il avait étudiées auparavant dans d'autres contextes.

Il est d'abord manifeste, écrit-il dans le *Commentaire des Sentences*, qu'il ne peut être question d'une conformité parfaite de la volonté humaine avec la volonté divine : l'infini qui les sépare s'y oppose. Il ne peut s'agir que d'une conformité d'imitation. Cette ressemblance existe sans doute si l'on compare la faculté volitive de l'homme en elle-même avec la volonté divine. Mais c'est de la conformité des actes que nous voulons parler [1]).

Or, cette conformité peut être considérée à quatre points de vue, selon la diversité des causes matérielle, formelle, efficiente et finale. Quelqu'un veut ce que, de fait, Dieu veut. Cette concordance peut être purement fortuite ; une rencontre purement matérielle de deux vouloirs n'est pas une vraie communion des volontés. Un autre associe sa volonté à celle de Dieu au point d'agir par le mobile parfait de charité qui est la manière d'agir de Dieu. C'est ici la conformité parfaite ; et comme la vertu est, en un sens, l'achèvement, la forme de l'activité, on pourra l'appeler conformité formelle. Mais en deçà de cette perfection, il faut déterminer l'essentiel de cette union. L'essentiel est réalisé, si l'homme veut ce que Dieu veut qu'il veuille. Dieu, en effet, veut que l'homme s'attache au bien en toutes ses actions; dans ce but, il a imprimé en la volonté humaine une tendance au bien. En s'attachant au bien, l'homme réalise le plan divin : cette conformité est donc dans l'ordre de la causalité efficiente. Mais ce plan divin a sa finalité : c'est sa gloire que Dieu poursuit en nous inclinant au bien. En suivant sa tendance naturelle au bien, l'homme réalise par là même une conformité d'ordre final avec la volonté divine : la recherche de la gloire de Dieu en toutes choses [2]).

1) *In I Sent.*, dist. 48, art. 1.
2) *Ibid.*, art. 2.

En négligeant la poursuite de cette fin, l'homme s'opposerait au dessein de Dieu et ferait dévier son activité de sa destinée ; c'est dire, en d'autres termes, qu'il y a pour lui obligation morale, sous peine de faute, de conformer sa volonté au vouloir divin [1].

Mais jusqu'où s'étend cette obligation ? Le devoir se mesurera à la perfection des êtres qu'il atteint. Chez les élus, la connaissance de la volonté divine est parfaite ; la volonté, exempte des attraits inférieurs, s'y porte sans entrave et y trouve ses complaisances ; la conformité est totale et parfaite. L'homme soumis aux conditions de la vie présente n'a ni cette perfection dans la connaissance ni cette liberté de volonté. Mais Dieu n'exige point de sa part une perfection hors de sa portée ; il ne lui demande pas de ne point subir les répugnances de la volonté indélibérée ou les révoltes de la sensibilité, ni de se réjouir des misères de l'existence ; mais il lui défend de murmurer contre le plan de sa providence [2].

La question *De Veritate* apporte quelques précisions qui prépareront les formules de la *Somme*. En tout genre, écrit saint Thomas, il faut un premier être qui réalise adéquatement la notion formelle de ce genre et soit, par là même, la règle, la norme de tous les êtres compris dans ce genre. Puisque Dieu est le type de toute perfection, la bonté des vouloirs divins sera donc la règle qui mesure la bonté des volitions humaines : celles-ci ne sont moralement bonnes que si elles sont ajustées à leur idéal divin.

Or, cette conformité est double. Conformité entre l'effet et la cause, en ce sens que la volonté humaine réalise le vouloir divin, tout comme l'œuvre d'art traduit l'idée de l'artiste. Conformité ensuite entre un acte et un autre, en ce sens que la volonté humaine et la volonté divine se

1) *Ibid.*, art. 3.
2) *Ibid.*, art. 4.

portent sur un même objet formel. L'identité des objets matériels ne suffit pas en effet à constituer une union de volontés, puisqu'un même objet peut être orienté vers le mal comme vers le bien et que deux objets matériels différents peuvent servir à une même fin : on le sait, l'objet matériel ne définit pas l'acte humain. Ce qui le spécifie, c'est son objet formel, c'est-à-dire la fin que poursuit la volonté. C'est donc l'identité des fins poursuivies par la volonté divine et la volonté humaine qui constituera la conformité de leurs vouloirs. Tant qu'il est sur terre, l'homme pourra ne pas vouloir les mêmes objets matériels que Dieu, et en ces objets s'attacher à un aspect que Dieu ne considère pas ; il éprouvera peut-être de la répugnance à adopter les vues de Dieu ; mais il reste dans l'ordre si, malgré la diversité des objets voulus, en tout objet il se soumet aux desseins que Dieu poursuit et y subordonne tous ses désirs : *divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur ; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem* [1]).

Sans rien ajouter d'essentiel, les articles IX et X de la *Somme* relient la thèse aux énoncés précédents et soulignent quelques idées.

La bonté de l'acte interne dépend-elle de sa conformité à la volonté divine ? Sans nul doute, répond saint Thomas. Puisque la bonté de l'acte interne dépend de la fin poursuivie, cet acte ne sera bon que si, en définitive, il est orienté vers la fin dernière, le souverain bien ; et comme ce souverain bien, objet propre de la volonté divine, définit celle-ci en elle-même et sert de norme à toute volonté créée, autant dire que l'acte interne n'est bon que s'il est conforme à la volonté divine [2]).

Jusqu'où doit s'étendre cette conformité ? La raison,

1) *De Veritate*, q. 23, art. 7-8.
2) *1a 2ae*, q. 19, art. 9.

lumière de la volonté, peut considérer un même acte sous des aspects différents : le juge, considérant le bien commun, veut la mort du criminel, celui-ci fût-il père de famille ; l'épouse s'attachant au bien plus restreint de la famille, en désirera la mise en liberté. Il peut de même y avoir opposition matérielle entre la volonté de Dieu poursuivant en toutes choses le bien universel et la volonté de l'homme recherchant un bien particulier. Cependant, il faut respecter la hiérarchie des fins : le bien privé doit être subordonné au bien commun, comme à sa fin suprême. Mais la fin est la raison formelle de toute volition. La volonté humaine, se portant sur un objet particulier considéré matériellement, n'est donc bonne que si elle le veut sous la formalité du bien commun et dépendamment de celui-ci : *voluntas humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, sed non materialiter* [1]).

CHAPITRE QUATRIÈME

La moralité de l'acte extérieur

(Q. XX)

On connaît la distinction établie par saint Thomas entre acte élicite et acte commandé : *actus elicitus* et *actus imperatus*. Est élicite l'acte qui procède de la volonté comme de son principe propre : telle l'intention, le choix; est commandé l'acte qui vient de la volonté par l'intermédiaire d'une autre faculté soumise à sa motion [2]).

On demande si, dans la pensée de saint Thomas, ces deux termes sont convertibles avec ceux qu'il emploie dans les questions XIXe et XXe : *actus interior* et *actus exterior*. Ce dernier terme est, de fait, équivoque. C'est qu'un acte

1) *Ibid.*, art. 10.

2) *In II Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 ad 3um ; dist. 25, q. 1, art. 3. — *1^a^ 2^ae^*, q. 1, art. 1, ad 2um ; q. 6 prol. et art. 4.

commandé par la volonté et, à ce titre, « extérieur » à cette faculté, peut rester « intérieur » au sujet agissant : telle l'application volontaire de l'intelligence à une vérité. Saint Thomas le reconnaît [1]) et l'on peut se demander si dans la dénomination d'actes « extérieurs », il a voulu englober tous les actes commandés, extérieurs ou intérieurs à l'homme, ou si, faisant des actes « extérieurs » une espèce parmi les actes commandés, il n'a pas entendu désigner par là les seuls actes exécutés par les puissances extérieures du corps.

Dans le *Commentaire des Sentences*, le saint Docteur prouve, on le sait, qu'il peut y avoir faute morale dans l'acte extérieur, *in actu exteriori*. La faute réside principalement, dit-il, dans la volonté; mais la moralité de celle-ci se communique aux actes de toutes les facultés qui sont soumises à son empire. Ces actes commandés seront tantôt des actes intérieurs au sujet agissant : l'acte d'application intellectuelle, mouvements de l'appétit sensitif; et tantôt des actes exécutés par les puissances extérieures : telle la marche, la parole. Ces derniers actes ne sont donc dans l'ordre moral que parce qu'ils sont commandés [2]).

On restera donc fidèle à la pensée de saint Thomas en appliquant à tous les actes commandés les solutions morales qu'apporte le maître au sujet des *actus exteriores*. Mais

1) *In II Sent.*, dist. 35, art. 4; *In III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, q^cula 1^a et 2^a. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 307 note 1.

2) « Cum in omnibus actibus hominis principalitatem obtineat voluntas, eo quod ipsa tanquam liberrima omnes potentias in actus suos inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt; et inde est quod cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat, hoc etiam in coeteris quae a voluntate sunt mota invenitur, secundum quod ejus conditionem consequi possunt; potest enim intellectus considerare et non considerare, prout a voluntate est motus; et similiter est de concupiscibili et hoc usque ad actus exteriores motivae virtutis extenditur, ut possit homo ambulare vel non ambulare, loqui vel non loqui, et sic deinceps. Sed quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii quod id bonum vel malum quod agitur in potestate agentis est, inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati; et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit ». *In II Sent.*, dist. 35, art. 4.

c'est là, pensons-nous, compléter sa pensée plutôt que l'exposer. Il semble bien en effet que par les mots *actus exteriores*, le saint Docteur entende uniquement les actes corporels : à l'*actus interior voluntatis*, il oppose *actus exterior operis* [1]); dans tout le contexte, il n'est question que d'actes exécutés par les facultés extérieures : *actus corporis*, *actus exteriorum membrorum* [2]).

Traitant plus loin *ex professo* de l'acte extérieur, saint Thomas redit que cet acte n'est dans l'ordre moral que parce qu'il est commandé par la volonté [3]), mais toujours il emploie des expressions qui désignent une activité extérieure au sujet agissant : *actio*, *opus*, et les exemples qu'il choisit sont empruntés aux actions corporelles [4]).

La *Somme*, à son tour, distingue nettement entre actes élicites et actes commandés [5]); mais toujours comme exemples de ces derniers, le saint Docteur choisit des actes corporels : *ambulare*, *loqui*, exécutés par des « membres extérieurs » [6]). Ce n'est pas qu'il méconnaisse l'existence d'autres actes commandés : actes de volonté, de raison, d'appétit sensitif [7]); mais jamais il n'appelle ceux-ci actes extérieurs. Quand pour la première fois dans les questions que nous analysons il emploie l'expression de *actus exteriores*, il nous répète qu'ils ne sont dans l'ordre de la moralité que grâce à leur caractère volontaire, mais la preuve qu'il en donne ne vise que des actes corporels : *quia voluntas utitur membris ad*

1) *In II Sent.*, dist. 35, divisio textus.

2) *Ibid.*, art. 4, les objections et les arguments *sed contra*.

3) *Ibid.*, dist. 40, art. 1 et 4. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 305 note 2, p. 306 note 2.

4) *Ibid*, art. 1, ad 4um; art. 3 in fine. — *Ibid.*, dist. 42, q. 2, art. 1, q^{cula} 1^{a}. De même dans la question *De malo*, on rappelle que l'acte extérieur est moral grâce à l'acte interne qui l'a commandé (q. 2, art. 2, ad 1um, 3um, 10um, 11um, 13um); mais il n'y est question que d'actes corporels (q. 2, art. 1; art. 2, objectio 6^{a}, 7^{a}, 9^{a}; sed contra; ad 8um, art. 3 corp.). — Voir dans le même sens *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10 circa med.

5) *1^{a} 2^{ae}*, q. 1, art. 1, ad 2um; q. 6 prol.

6) *Ibid.*, q. 6, art. 4.

7) *Ibid.*, q. 17, art. 5-8.

agendum sicut instrumentis [1]). Dans toute la question XXe relative aux actes extérieurs, il ne sera fait mention que d'actes corporels [2]).

Ces constatations déconcertent quelque peu, il est vrai. Après l'analyse psychologique des actes élicites (q. VIII-XVI) et commandés (q. XVII), on s'attend à ce que, en suite d'une étude sur la moralité des actes en général (q. XVIII), le génie synthétique de saint Thomas ait abordé, dans les questions XIX et XX, l'étude spéciale des actes élicites et des actes commandés.

La synthèse rêvée est-elle un fait dans la pensée du Docteur Angélique? Notons d'abord que l'étude psychologique des actes élicites et commandés est une création de la Somme théologique qui a synthétisé diverses études dispersées dans les ouvrages antérieurs. Nous constatons d'autre part que dans les questions XVIII-XX de la Somme, saint Thomas ne fait que reprendre des problèmes abordés dans le *Commentaire des Sentences* [3]). Or, dans ce dernier ouvrage, les questions agitées, on l'a rappelé à l'instant, ne visent que les actes corporels; plusieurs discussions d'ailleurs n'ont de sens que dans cette hypothèse [4]). Les prédécesseurs : Abélard, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand n'avaient en vue que ces actes corporels. Puis donc que la *Somme* ne fait que reprendre les problèmes résolus dans le *Commentaire des Sentences*, on ne s'étonne pas que la synthèse ne soit pas achevée : de même que la question XIXe n'étudie explicitement que deux actes élicites de la volonté au point de vue moral : la *voluntas* et l'*intentio*, de même la question XXe, parmi les actes commandés, ne

1) *Ibid.*, q. 18, art. 6.

2) *1^a^ 2^ae^*, q. 20, art 1 ; art. 3, obj. 1^a^ ; art. 4-6.

3) *In II Sent.*, dist. 35, 38, 39, q. 3, 40, 42, q. 1, art. 1. Seuls l'art. 7 de la question dix-huitième et l'art. 4 de la question suivante n'ont pas été traités dans le *Commentaire des Sentences*.

4) Telles les questions qui seront traitées dans la *Somme* aux art. 4 et 5 de la question vingtième.

vise explicitement que les actes corporels. Un disciple de saint Thomas pourra achever la synthèse; mais l'exégète ne peut que constater la lacune dans l'œuvre du maître. Dans le commentaire que l'on va faire, on n'aura donc en vue que les actes corporels.

* * *

Articles I-IV. — Dans le *Commentaire des Sentences*, on le sait [1]), saint Thomas reconnaît que certains actes extérieurs sont, par leur matière, dans l'ordre moral objectif; mais d'autre part, il maintient que ces actes extérieurs ne sont formellement dans l'ordre moral que par leurs attaches à la volonté responsable.

Il faut préciser ces rapports de l'acte externe avec l'acte intérieur de la volonté et par là même déterminer le sens de la formule : *quantum intendis, tantum facis,* appliquée à l'acte externe.

Il s'opère, répond saint Thomas, un échange d'influences entre l'acte intérieur et l'acte extérieur : chacun de ces actes a sa perfection propre qu'il communique à l'autre. Et d'abord, l'acte extérieur a une bonté intrinsèque qui lui vient de l'ajustement des circonstances objectives à la fin naturelle de l'homme : *actus exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum.* Cette bonté objective inhérente à l'acte considéré dans son *essence* en tant qu'objet de la volonté, *actus secundum quod est intentus et volitus*, est logiquement antérieure à l'acte interne de la volonté, puisqu'elle en constitue l'objet; et dès lors, cette bonté objective se communique à l'acte interne. Mais d'autre part, si l'on considère l'acte externe dans son *existence*, ou, si l'on veut, la bonté objective réalisée dans le

1) *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 304 et ci-dessus, au début de ce chapitre quatrième.

fait, *actus secundum quod est exercitus*, il est manifeste que cette réalisation de son essence lui est communiquée par l'acte interne de la volonté, cause efficiente de tout acte moral. Et il y a plus. Car la volonté est en outre la source des propriétés de l'acte moral : on l'a vu, si un acte est imputable, digne de louange et méritoire, c'est en raison de son caractère volontaire. Il y a donc réciprocité d'action : l'acte externe, considéré dans son essence, communique sa moralité objective à l'acte interne; mais celui-ci, outre l'existence, communique à l'acte externe la moralité formelle avec les propriétés qui en découlent [1]).

A la question si souvent agitée : l'acte externe ajoute-t-il quelque chose à l'acte interne, la réponse est donc aisée. Veut-on parler de l'imputabilité et autres propriétés qui relèvent uniquement de l'acte intérieur, il est clair que l'acte extérieur n'ajoute rien à celui-ci. On suppose évidemment que, en réalisant l'acte extérieur, la volonté ne change pas : l'élan de la volonté pourra, en effet, se trouver ralenti en faisant des actions pénibles et intensifié par le plaisir inhérent à d'autres actes : on est de fait plus coupable en se procurant une jouissance défendue qu'en se contentant de la désirer. Veut-on parler au contraire de la bonté objective inhérente à l'essence de l'acte externe, il est certain que l'acte externe ajoute une perfection à l'acte interne, tout comme un mouvement trouve sa perfection en atteignant le terme, *sicut terminus motus complet motum*.

Par là même, le sens de l'axiome : *quantum intendis, tantum mereris* se trouve précisé. Si le mérite d'une action dépend de l'acte intérieur, de l'intensité avec laquelle cet acte s'attache à son objet, ne devra-t-on pas conclure que,

1) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3. — Dans le même sens, saint Thomas écrira bientôt : « Quamvis virtus habeat quod sit virtus ex actu interiori, scilicet ex electione, tamen quod sit determinata virtus, habet ex actu exteriori, quia nostra electio determinatur per actum exteriorem qui elicitur, secundum quem attingit virtus proprium objectum vel materiam, ex quo specificatur actus vel habitus ». *In III Sent.*, dist. 9, q. 1, art. 1, q^{cula} 1^{a}, ad 2um.

hormis le cas où la réalisation du vouloir dans le fait intensifie l'adhésion de la volonté, l'acte externe n'ajoute aucun mérite à celui de l'acte interne ? N'est-ce pas, comme se l'objectait déjà Hugues de Saint-Victor [1]), consacrer l'inutilité des œuvres extérieures ? Non certes, répond saint Thomas, reprenant la distinction courante dans les écoles entre mérite essentiel et mérite accidentel [2]). Sans doute, l'acte extérieur n'ajoute rien au mérite essentiel de l'acte interne et qui vaut à celui-ci la récompense éternelle : car ce mérite dépend de l'adhésion de la volonté à son objet et se gradue à l'intensité de cet acte. Mais tout d'abord, pour conquérir ce mérite même, il faut que cette volonté soit déterminée à réaliser l'acte extérieur, *voluntas perfecta*, si la possibilité en est donnée. Et ensuite, la réalisation de l'acte externe, *actus secundum quod exercitus est*, a son mérite propre, appelé mérite accidentel : celui qui subit le martyre conquiert l'auréole qui manquera au simple martyre de désir ; les actes extérieurs de pénitence ont un mérite satisfactoire qui fera défaut à celui qui se contente de les vouloir ; et celui qui répète les mêmes actes extérieurs de vertu acquiert une propension habituelle au bien que ne donne pas le simple désir intérieur [3]).

L'acte externe et l'acte interne constituent-ils au point de vue moral un seul et même acte ? [4]) Les notions d'être et d'unité, répond saint Thomas, sont convertibles. Puis donc que l'acte humain n'a d'*être* moral que par l'acte interne de la volonté qui lui a donné l'existence, ce même acte sera moralement *un*, s'il procède d'un seul et même acte de volonté [5]). Mais un acte unique au point de vue moral peut

1) *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 29-30.

2) *Ibid.*, p. 42 note 1, pp. 54, 61.

3) *In II Sent.*, dist. 40, art. 3 corp. et ad 6um.

4) Les réponses données à cette question par Abélard, Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre et Albert le Grand ont été rappelées dans la *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 29, 36, 44, 55.

5) « Actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secun-

parfaitement englober une multiplicité d'actes physiquement distincts : pour accomplir son dessein, le voleur pourra opérer de nombreux mouvements ; mais tous ces actes sont unifiés moralement, s'ils dérivent d'un même acte interne de volonté. A la question posée : l'acte interne et l'acte externe sont-ils un même acte moral, la réponse est toute prête. Ou bien, l'on veut parler de l'acte interne qui accompagne l'acte externe, et alors, l'homme ne pose qu'un acte moral. Ou bien, l'on parle de l'acte interne considéré d'abord en lui-même et ensuite dans sa réalisation et, dans ce cas, il y a deux actes moraux, non point parce qu'il y a un acte interne et un acte externe, mais parce qu'il y a eu deux actes internes de volonté [1]).

La question *De Malo* apporte à ces solutions des éléments nouveaux qui seront appropriés par la *Somme*. Après avoir rappelé que l'acte extérieur peut être dans l'ordre moral en raison de son objet [2]), saint Thomas se demande si du moins la moralité ne réside pas *principaliter* dans l'acte intérieur.

Ce mot, remarque le saint Docteur, n'est pas sans équivoque. Car un acte peut être principal à l'égard d'un autre acte, de deux manières : parce que son influence est primordiale, d'une priorité de nature, tout au moins : *primordialiter ;* ou parce qu'il donne à cet autre acte sa dernière perfection : *completive*.

Ensuite, quand il s'agit d'actes extérieurs, ajoute saint Thomas, il faut noter que leur moralité peut dériver non seulement de leur objet — c'est, on vient de le voir, le seul aspect qu'envisageait le *Commentaire des Sentences* — mais encore d'une fin ultérieure poursuivie par l'agent moral : on peut donner l'aumône par motif de vaine gloire.

dum quod est a voluntate elicitus vel imperatus; et ideo secundum unitatem voluntatis est sumendum judicium de unitate ejus quod in genere moris dicitur ». *In II Sent.*, dist. 42, q. 1, art. 1.

1) *In II Sent.*, ibid.

2) *De malo*, q. 2, art. 2.

Il faut enfin se rappeler la distinction établie dans le *Commentaire des Sentences* : l'acte extérieur peut être considéré dans son essence, *secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem,* et dans son existence, *secundum quod est in operis executione.*

Grâce à ces précisions, saint Thomas répond aisément à la question posée : La moralité réside-t-elle principalement dans l'acte interne ?

Veut-on parler de la moralité qui survient à l'acte extérieur par suite d'une fin ultérieure poursuivie par la volonté ? Il est manifeste que, de toutes manières, la moralité consiste principalement dans l'acte interne dont cette fin est l'objet.

Veut-on parler au contraire de la moralité inhérente à l'objet même de l'acte externe, vol, adultère, par exemple ? Une distinction s'impose.

On peut d'abord considérer l'acte externe dans son essence ; et l'on dira : La moralité réside d'abord, *primordialiter,* dans l'acte externe et, par celui-ci, est communiquée à l'acte interne : cet objet n'est en effet pas mauvais parce que l'acte de le vouloir serait vicié, mais au contraire ce dernier acte est vicié parce que son objet est matériellement mauvais. On voit la raison de cette solution : l'acte externe, étant objet de la volonté, se communique à celle-ci avec sa moralité propre. Mais comme un acte répréhensible, un péché, *peccatum,* n'est complètement moral, *completive,* que s'il l'est formellement, sous la modalité de faute, *culpa,* on devra ajouter : Puisque c'est par l'acte interne que l'acte objectivement désordonné devient faute morale, la moralité formelle n'est achevée que par l'acte interne de la volonté [1]).

On peut ensuite considérer l'acte externe dans son existence, et ici il est manifeste que la moralité réside primordialement, *primordialiter et per prius,* dans l'acte interne,

1) « Quia actus voluntatis, dit un peu plus haut saint Thomas, est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem ». *De malo,* q. 2, art. 2, ad 5um.

puisque c'est la volonté qui donne l'existence à l'acte externe et que la cause précède son effet. L'acte externe est l'objet, et donc la fin, de la volonté; or si la fin est la première dans l'ordre intentionnel, *prior in intentione*, elle se réalise en dernier lieu, *posterior in esse* [1]).

L'acte extérieur ajoute-t-il une perfection à l'acte intérieur? La réponse sera différente selon que l'acte extérieur modifie ou laisse intact l'acte intérieur.

C'est qu'en effet l'acte externe peut influencer l'acte de la volonté ; saint Thomas l'a déjà remarqué dans le *Commentaire des Sentences* : la réalisation de certains actes *intensifie* l'adhésion de la volonté, en raison du plaisir qui est inhérent à l'accomplissement de ces actes et dont, avant l'action, la raison endiguait le débordement. A ce changement qui atteint l'intensité du vouloir interne, saint Thomas en ajoute ici deux autres. L'acte interne peut d'abord se trouver *multiplié* sous l'influence de l'acte externe. Tel, par exemple, après avoir conçu un dessein, ne trouve pas l'occasion de le réaliser et s'en désiste : en lui, il n'y aura eu qu'un seul acte intérieur. Un autre, au contraire, après avoir nourri le même dessein, trouve plus tard l'occasion de le mettre à exécution : cette occasion même lui fera renouveler son dessein. Il peut arriver aussi que l'acte interne soit *modifié* par l'acte extérieur, selon que l'on prévoit ou que l'on ne prévoit pas sa réalisation. Si en effet l'on sait que l'on aura la faculté d'accomplir l'acte projeté, l'on entretiendra l'acte interne jusqu'à son exécution, tandis qu'on l'abandonnera dans l'hypothèse contraire. Et dans ces trois cas, il est manifeste que les modifications affectant l'acte interne auront leur répercussion sur l'acte extérieur [2]).

L'acte extérieur constitue-t-il un même acte moral avec l'acte interne? Il s'agit de moralité formelle, de culpabilité.

1) *De malo*, q. 2, art. 3.
2) *De malo*, q. 2, art. 2, ad 8um.

Or, si l'acte externe est coupable, c'est en raison de l'acte interne. Sous ce rapport, on vient de le rappeler, l'acte interne se communique à l'acte extérieur comme une forme se communique à sa matière pour s'unifier avec elle. Il y a donc unité morale entre les deux actes. Si l'on veut d'abord un acte défendu et qu'ensuite on l'exécute, on commet sans doute deux fautes, mais c'est en raison des deux actes internes qui ont respectivement précédé et accompagné l'exécution du vouloir [1]).

La *Somme* présente une lumineuse synthèse de ces données du *Commentaire des Sentences* et de la question *De Malo*.

Les actes extérieurs, écrit saint Thomas, peuvent être revêtus d'une double moralité : l'une objective, dérivant de l'objet et des circonstances inhérentes à celui-ci, *secundum genus suum et secundum circumstantias in ipsis consideratas ;* l'autre subjective, provenant de la fin poursuivie, *ex ordine ad finem*.

Envisageons d'abord cette dernière espèce de moralité. Comme la fin poursuivie est l'objet propre de la volonté, il est clair que la moralité dérivée de la fin appartient d'abord à l'acte interne et par celui-ci est communiquée à l'acte externe, *bonitas actus exterioris per prius invenitur in actu voluntatis* [2]). Il faut même dire qu'elle consiste entièrement en cet acte interne, *tota dependet ex voluntate*. On notera toutefois que l'acte extérieur réalisé en vue d'une fin bonne n'est moralement bon que si aucune malice objective ne vicie l'acte réalisé [3]).

La moralité de l'acte extérieur est-elle identiquement la même que celle de l'acte intérieur? Incontestablement, si l'acte externe est dépourvu de toute moralité objective et

1) *Ibid.*, q. 2, art. 2, ad 5um (texte cité ci-dessus), ad 11um, 12um.
2) *1^{a} 2^{ae}*, q. 20, art. 1.
3) *Ibid.*, art. 2.

n'est dans l'ordre moral que par suite de la fin poursuivie. Un remède insipide ou amer n'a d'attrait qu'en raison de la santé qu'il doit procurer. De même un acte extérieur objectivement indifférent, voulu pour une fin bonne ou mauvaise n'a de moralité qu'en raison de cette fin : sa moralité est donc identiquement la même que celle de l'acte intérieur qui l'a commandé, *bonitas est eadem exterioris et interioris actus* [1]).

Enfin, à la question : l'acte extérieur augmente-t-il la moralité de l'acte intérieur, l'on répondra : sans doute, l'acte extérieur peut influer sur l'acte intérieur en le multipliant, en le maintenant dans l'existence, ou en l'intensifiant, comme on l'a vu plus haut; mais hormis ces cas, il est clair que l'acte externe qui tire sa moralité du but poursuivi et dès lors de l'acte interne, n'ajoute aucun élément de moralité à celui-ci, *actus exterior nihil addit ad bonitatem actus interioris* [2]).

Mais il faut envisager en second lieu le cas plus complexe où, indépendamment de la fin poursuivie, l'acte extérieur est objectivement dans l'ordre moral en raison de sa matière et des circonstances objectives.

On peut considérer l'acte extérieur dans son essence, en tant qu'il est présenté *(objectum)* à la volonté par la raison qui le conçoit et l'intègre dans l'ordre moral, *secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis*. A ce point de vue, la moralité de l'acte externe ne relève pas de la volonté, puisqu'elle est l'objet même de la volonté, mais plutôt de la raison, cause formelle de la moralité objective, *bonitas non derivatur a voluntate, sed magis a ratione;* et dès lors la moralité de l'acte extérieur est logiquement antérieure à celle de l'acte interne.

Si, au contraire, on envisage l'acte extérieur dans son existence, *secundum quod est in executione operis*, sa mora-

1) *Ibid.*, art. 3.
2) *Ibid.*, art. 4.

lité lui vient sans nul doute de sa cause efficiente, et donc de l'acte intérieur de la volonté, *bonitas actus exterioris sequitur bonitatem voluntatis* [1]).

La moralité d'un acte externe, intrinsèquement bon ou mauvais, ne dépend donc pas entièrement de la moralité de l'acte interne, car la moralité objective dépend du rapport de l'acte avec la raison, et la volonté n'est bonne que dans la mesure où elle s'y porte, *bonitas pendet a ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis* [2]).

La moralité de l'acte externe n'est donc pas la même que la moralité de l'acte interne, puisque l'une dépend de l'objet formel, l'autre dérive de la fin poursuivie. Sans doute, l'acte interne et l'acte externe constituent une unité morale où l'acte interne joue le rôle de forme [3]). Mais rien n'empêche qu'un seul acte englobe deux espèces morales : un même médicament peut à la fois être utile à la santé et agréable au goût; un même acte peut donc être revêtu de deux bontés morales. Cependant, on l'a vu, ces deux moralités qu'embrasse un même acte ne sont pas purement juxtaposées; elles s'influencent mutuellement : la bonté du but poursuivi, affectant directement l'acte interne, a sa répercussion dans l'acte externe qui n'existe que par celui-ci; et de son côté la bonté objective inhérente à l'acte externe considéré dans son essence se communique à l'acte interne dont elle est l'objet. Evidemment, il ne s'agit pas ici d'une causalité efficiente de l'un sur l'autre : ce genre d'influence suppose une distinction numérique entre agent et patient. Il s'agit d'une participation analogique qui n'implique pas cette distinction adéquate : la santé, par exemple, appartient d'abord à l'organisme, mais s'attribue aussi aux remèdes, au teint du visage, envisagés respectivement comme cause et indice de santé; et cependant c'est de la

1) *Ibid.*, art. 1.
2) *Ibid.*, art. 2.
3) *1ª 2ªe*, q. 18, art. 6. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 304.

même santé qu'il s'agit dans les trois cas. C'est dans le même sens que l'on parlera des moralités respectives de l'acte interne et de l'acte externe [1]).

Enfin, l'exécution d'un acte doué de moralité objective augmente-t-elle la moralité de l'acte interne ? En d'autres termes, la réalisation d'un dessein est-elle meilleure ou pire que le simple désir ? Oui, incontestablement ; car tout mouvement se perfectionne en atteignant son terme, *omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum*. Le mouvement de la volonté vers un objet doué de moralité intrinsèque trouve une perfection nouvelle en réalisant cet objet. On ne peut donc parler de volonté parfaite, *perfecta*, que si, l'occasion en étant offerte, elle se traduit en acte. Mais d'autre part, si des causes indépendantes de notre vouloir rendent impossible l'accomplissement de l'action extérieure, ce manque d'achèvement, regretté par la volonté, ne diminue en rien le mérite de l'acte [2]).

Cet exposé suggère quelques remarques.

Tout d'abord, dans ses écrits antérieurs, saint Thomas attribue une double influence à l'acte interne de la volonté : non seulement cet acte donne l'existence à l'acte externe, mais il est la source de ses propriétés morales, imputabilité, titre à la louange et mérite. La *Somme*, on le sait, étudie séparément ces propriétés ; elle en a d'ailleurs suffisamment traité en d'autres endroits [3]). En revanche, elle souligne un aspect niveau de l'influence de l'acte interne, négligé par le *Commentaire des Sentences*, à savoir l'action qu'exerce sur l'acte externe l'intention poursuivie par l'acte élicite de la volonté. Cette idée est sans doute signalée dans la question

1) *1a 2ae*, q. 20, art. 3 in corp. et ad 3um.

2) *Ibid.*, art. 4.

3) *1a*, q. 95, art. 4 où l'on retrouve la distinction entre mérite essentiel et mérite accidentel ; *1a 2ae*, q. 19, art. 8 où saint Thomas a discuté la formule *quantum intendis, tantum mereris.*

De Malo ; mais, dans la *Somme*, elle constitue le fil conducteur des quatre premiers articles de la question XXe. De la sorte, par acte interne, la *Somme* n'entend pas seulement l'acte de volonté qui donne l'existence à l'acte externe, mais l'acte d'intention qui poursuit un but extrinsèque à l'objet de l'acte externe [1]).

On aura remarqué aussi la manière dont les écrits antérieurs à la *Somme* définissent la moralité intrinsèque de l'acte externe considéré dans son objet et ses circonstances objectives : ajustement de l'acte à la fin naturelle de l'homme, proportion des circonstances avec l'objet. La *Somme* dit tout d'un mot : cette bonté objective dérive de la raison. On se rappelle en effet que saint Thomas a précédemment insisté sur la raison, cause formelle et norme de la moralité objective [2]). L'on retrouve de la sorte exprimée ici en une formule précise l'action mutuelle de la volonté et de la raison, développée plus haut [3]). La volonté, cause efficiente de l'activité humaine, meut à l'acte, *quoad exercitium*, toute faculté qui peut servir de sujet immédiat à une action morale. La raison, de son côté, cause formelle de la moralité objective, présente à la volonté l'objet de cet acte, l'invitant à spécifier, *quoad determinationem*, sa tendance générale au bien dans le sens qu'elle lui indique. A ce titre, l'influence de la raison est manifestement antérieure à la décision de la volonté et c'est grâce à elle que l'acte interne est spécifié dans sa moralité [4]).

L'on aura enfin remarqué comment saint Thomas prouve ici que l'acte externe constitue une unité morale avec l'acte interne. Il n'y a qu'une faute morale, disait-il dans le *Commentaire des Sentences*, quand il n'y a qu'un acte de volonté. L'acte interne, ajoutait-il dans la question *De malo*,

1) *1^a 2^ae^*, q. 20, art. 1-3.
2) *1^a 2^ae^*, q. 18, art. 5.
3) *1^a 2^ae^*, q. 9, art. 1 corp. et ad 3um.
4) *1^a 2^ae^*, q. 19, art. 1, ad 3um; art. 3, ad 3um; q. 20, art. 1, ad 1um; art. 3 in fine.

est forme vis-à-vis de l'acte externe et dès lors fait un avec lui. Mais, dans ces deux ouvrages, cette influence unitive de l'acte interne sur l'acte externe est prouvée par des considérations tirées des propriétés de l'acte moral [1]). La question XXe de la *Somme* n'y fait pas allusion et se contente de renvoyer à un exposé antérieur où la volonté est présentée comme cause motrice des facultés exécutives, *voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis* [2]).

*
* *

Article V. — On vient d'étudier l'acte extérieur dans ses rapports avec l'acte interne, sa cause efficiente. On va l'envisager dans ses relations avec les effets qui peuvent éventuellement en résulter : le bien réalisé par les auditeurs de vos conférences, vous sera-t il attribué comme un mérite personnel ? Le mal commis par un mendiant qui abuse de votre aumône, vous est-il imputable ? [3])

Saint Thomas distingue ici deux espèces d'effets : ceux qui résultent *per se et ut in pluribus* de l'action posée, et ceux qui n'en dérivent que *per accidens et ut in paucioribus*. Il faudra, au préalable, être fixé sur le sens de ces expressions.

Est cause *per se* d'un effet, la cause qui de sa nature tend

1) *In II Sent.*, dist. 35, art. 4 ; *De malo*, q. 2, art 2, ad 5um. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 304 note 4, p. 308 note 1.

2) *1^a^ 2^ae^*, q. 18, art 6. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, août 1922, p. 309. — Le principe a été posé plus haut : « Sicut in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est *unum ens naturale*, licet habeat multitudinem partium ; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam ; sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt *unus actus humanus*, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa ». *1^a^ 2^ae^*, q. 17, art. 4.

3) Guillaume d'Auxerre s'était déjà demandé : *utrum sequens eventus aggravat peccatum ?* mais par *eventus sequens*, il entendait, non pas le résultat de l'acte externe, comme saint Thomas l'entend ici, mais la réalisation de l'acte interne. Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1922, p. 43.

à cet effet : ainsi l'architecte, comme tel, est cause *per se* de l'édifice. Mais un élément peut s'adjoindre accidentellement soit à cette cause, soit à l'effet qui *per se* résulte d'elle : l'architecte peut être, en même temps, *per accidens*, musicien ; et l'édifice peut se trouver être, *per accidens*, un séjour de discordes [1]).

Appliquant ces données aux phénomènes de la nature, l'on dira : est effet *per se*, l'effet qui résulte des causes physiques selon la nature de celles-ci [2]), et conformément à cette *intentio naturae* qui les incline vers leurs fins propres [3]).

Est-ce à dire que l'effet *per se* se réalise *semper*, chaque fois que la cause est donnée? Non; car peu nombreux sont les phénomènes naturels qui ne sont jamais entravés dans leur production. Ces déviations du cours normal des choses proviennent soit des causes naturelles elles-mêmes, défectibles dans leur efficacité, soit de la résistance que ces causes rencontrent dans leur activité [4]). Cependant, ces phénomènes anormaux restent l'exception : dans la plupart des cas, *ut in pluribus*, les agents du monde physique réalisent leurs effets naturels. En résumé, est effet *per se*, tout effet naturel, *secundum intentionem naturae*, se réalisant soit dans chaque cas soit dans la plupart des cas où les causes sont posées [5]); et sera appelé effet *per accidens*, tout fait qui se réalise par hasard, *praeter intentionem naturae*; dans le monde physique, ces effets du hasard sont moins nombreux, *ut in paucioribus*, que les effets naturels [6]).

1) *In I Sent.*, dist. 46, q. 1, art. 2, ad 3um. — *In II Physic.*, lect. 8, n° 8.

2) « Effectus per se causae naturalis est quod consequitur secundum exigentiam suae formae ». *In II Physic.*, loc. cit.

3) « Per se aliquid est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa ». *1a 2ae*, q. 85, art. 5.

4) *In II Sent.*, dist. 7, q. 2, art. 2. — *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 30, circa finem.

5) « Omnis causa per se producit effectum suum vel semper vel ut frequenter ». *In II Physic.*, lect. 9, n° 4.

6) *Ibid.*, lect. 8, n° 2. — *De malo*, q. 1, art. 3 initio.

Les phénomènes du hasard échappent dès lors à toute prévision. Quant aux effets naturels, on pourra les prédire avec certitude, *cognitio certa*, s'ils se réalisent *semper*; mais on ne pourra émettre que des vraisemblances, *cognitio conjecturalis*, au sujet des effets qui n'arrivent que dans la plupart des cas, *ut in pluribus* [1]).

Les faits d'ordre moral sont-ils dans les mêmes conditions que les phénomènes physiques ? La liberté humaine étant par définition une source d'indétermination, on ne s'étonnera nullement que les phénomènes moraux n'accusent pas une absolue régularité. De même que le cours naturel des événements d'ordre physique comporte des exceptions, venant tantôt des agents eux-mêmes, tantôt du sujet sur lequel ils agissent, de même les effets du libre arbitre accusent une certaine irrégularité, provenant soit du libre arbitre lui-même, soit de la matière ou du milieu où s'exerce son influence [2]). Toutefois la volonté humaine n'est pas un pouvoir capricieux ; et dans les actes humains qui en résultent, l'on constatera une certaine uniformité, surtout si ces actes procèdent d'habitudes plus ou moins ancrées qui font de la volonté une seconde nature. Ainsi l'homme vertueux et l'homme vicieux agissent d'ordinaire, *ut in pluribus*, selon leurs propensions ; et les dérogations à leurs habitudes seront d'autant moins fréquentes que celles-ci sont plus enracinées; jamais cependant on ne pourra prédire avec certitude le mode d'agir de leur volonté dans un cas donné [3]).

1) *In I Sent.*, dist. 38, q. 1, art. 5. — *In II Sent.*, dist. 4, q. 1, art. 2; dist. 7, q. 2, art. 2. — *De Veritate*, q. 8, art. 12. — *In I Peri Hermeneias*, lect. 14, n° 19. — *De malo*, q. 16, art. 7. — *1ª*, q. 57, art. 3; q. 86, art. 4.

2) *In II Sent.*, dist. 39, q. 2, art. 1, ad 3um. — « Sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur ». *1ª 2ae*, q. 84, art. 1, ad 3um.

3) « Causae naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter etiam est in voluntariis, si accipiatur completa causa quae est

Une conséquence résulte de ce relativisme des faits moraux : en cette matière, on ne peut formuler de lois strictement universelles, ni exiger des énoncés sans exception, ni prétendre à des certitudes indéfectibles [1]). Veut-on, par exemple, juger d'un acte par ses effets, on jugera d'après les effets qui en résultent d'ordinaire, *ut in pluribus*, et l'on ne s'inquiétera pas des exceptions. Le moraliste dira donc : « Il est permis d'engager quelqu'un à entrer en religion » quoiqu'il sache qu'on en sort parfois [2]); il dira de même : « Il est défendu de s'engager à ne pas y entrer », encore qu'il reconnaisse la licéité d'un pareil serment en certaines circonstances [3]).

Dans le *Commentaire des Sentences* saint Thomas se demande : Est-on moralement responsable d'un homicide commis par mégarde, *casualiter?* Non, répond-il; à moins que cet homicide ne soit la suite d'une action défendue, ou

voluntas per habitum perfecta; quia haec ab actu virtutis ut in minori parte deficit ». *In II Sent.*, dist. 34, art. 3, ad 2um. — *Ibid.*, dist. 36, art. 1 circa finem. — « Virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus; quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt ». *De Virtutibus in communi*, art. 9, ad 5um. — *Ibid*, art. 8, ad 6um. — *1a 2ae*, q. 63, art. 2, ad 2um. — « Dicitur avaritia radix omnium malorum, quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ». *Ibid.*, q. 84, art. 1, ad 3um. — *Ibid.*, q. 84, art. 3, ad 1um; art. 5 in corp. et ad 5um. — *De malo*, q. 8, art. 1 corp. et ad 6um, ad 8um; q. 12, art. 5.

1) « Non est eadem certitudo quaerenda in omnibus; unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus ». *1a 2ae*, q. 96, art. 1, ad 3um. — « Humani actus propter diversos casus uniforme judicium habere non possunt ». *Quodl. 3*, art. 11.

2) « In rebus voluntariis, sicut et in naturalibus, non est judicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem exeant, hoc contingit ut in paucioribus ». *Quodl. 3*, art. 11, ad 4um.

3) « In actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus, sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus... Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum ». *Quodlib. 3*, art. 14.

que celui qui en a posé l'occasion n'ait négligé de prendre les précautions utiles [1]).

Cette question peut être généralisée : quand est-on responsable d'un homicide résultant, d'une manière quelconque, d'une action ? La question *De Malo* fournit la réponse. Un effet peut résulter d'une action de deux façons : *ut in paucioribus*, ou *semper vel ut in pluribus*. Dans le premier cas, quand l'homme pose l'action, il lui est possible de ne vouloir nullement l'effet qui n'a avec elle aucun rapport extrinsèque : un bûcheron taille du bois dans une forêt très peu fréquentée; si un éclat atteint un passant et le tue, c'est là un effet du hasard, dont le bûcheron n'est pas responsable. Dans le second cas, au contraire, celui qui pose l'action ne peut faire abstraction d'un effet connaturel ; l'effet pourra ne pas se réaliser; mais c'est là une possibilité sur laquelle on ne peut raisonnablsment s'appuyer : l'homicide sera imputé à celui qui en pose la cause suffisante [2]).

L'article V de la *Somme* aborde le même problème dans toute sa généralité : les conséquences de l'acte externe ajoutent-elles, en bien ou en mal, à la moralité de cet acte?

Deux cas peuvent se présenter : ces effets peuvent être, ou n'être pas *praecogitati*, prévus et voulus [3]), au moment

1) « Nullus facit nisi illud cujus causa est, quod est voluntarium in homine. Et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit, nisi dederit operam rei illicitae, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium ». *In IV Sent.*, dist. 25, q. 2, art. 2, q^{cula} 2^{a}, ad 3um.

2) « Aliquando accidens alicujus effectus conjungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens, dum intendit effectum, per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero hujusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adjungitur aliquod malum ut in paucioribus potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo, projiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adjungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat ». *De malo*, q. 1, art. 3, ad 15um.

3) Le sens du mot *praecogitatus* sera plus tard dédoublé. Saint Thomas dis-

où l'on posait la cause. Si les conséquences sont prévues et voulues, leur bonté ou leur malice s'ajoutera à la moralité de l'acte externe qui les a provoquées. Cet accroissement de moralité dérive, dit saint Thomas, de l'acte interne de la volonté qui est à l'origine de l'acte externe. En voulant un acte dont on prévoit les mauvaises conséquences, l'agent moral témoigne d'une volonté plus désordonnée que s'il voulait ce même acte n'entraînant pas ces funestes effets [1]).

Mais que dire, lorsque ces conséquences n'ont pas été prévues ? Ici, saint Thomas n'en appelle plus à l'acte interne de volonté ; et de fait, s'il n'y a pas eu de prévision, comment y aurait-il eu volition ? Il s'en rapporte, apparemment du moins, à la seule moralité objective de l'acte externe. Voici en effet son raisonnement. Si les conséquences résultent de l'acte externe comme des effets naturels, *per se, ut in pluribus,* elles ne font qu'une seule et même chose avec cet acte auquel elles sont intrinsèquement rattachées ; et l'on pourra dire : un acte externe est d'autant plus parfait en soi, *ex suo genere*, que ses effets naturels sont meilleurs [2]). Si, au contraire, les conséquences sont des accidents purement fortuits de l'acte externe, *per accidens et ut in paucioribus*, elle n'ajoutent rien, ni en bien ni en mal, à la moralité de cet acte. Car non seulement, par hypothèse, elles sont imprévues; mais, par définition, elles sont imprévisibles : seuls les phénomènes naturels, à l'exclusion des effets du hasard, sont l'objet du jugement scientifique [3]).

tinguera en effet entre une conséquence prévue et voulue pour elle-même : *praevisum et intentum*, et une conséquence prévue mais non plus recherchée pour elle même : *praevisum et non intentum*. *1a 2ae*, q. 73, art. 8. Mais, dans les deux cas, l'effet reste imputable, quoique différemment, à celui qui en a posé la cause.

1) « Cum aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet *voluntas* ejus esse magis in ordinata ». *1a 2ae*, q. 20, art. 5.

2) « Manifestum est meliorem *actum* esse ex suo genere ex quo possunt plura bona sequi ». *Ibid.*

3) « Non datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se ». *Ibid.*

Cette réponse du saint Docteur laisse toutefois subsister une question. On vient de dire que les conséquences naturelles, *per se*, d'un acte font un tout moral avec celui-ci et dès lors l'enrichissent d'une moralité nouvelle. S'agit-il uniquement de moralité objective ? Ne doit-on pas dire que la moralité objective de l'acte, ainsi augmentée de celle des conséquences, se communique à l'agent moral, bien qu'elle n'ait pas été expressément voulue ? Une prévision présumée et un vouloir interprétatif de ces conséquences ne suffiraient-ils pas, dans la pensée de saint Thomas, pour leur imputabilité morale? Il le paraît bien. Dans le texte, cité plus haut, de la question *De Malo*, il s'agit en effet d'imputabilité morale proprement dite : l'agent moral ne peut faire abstraction des conséquences naturelles de son acte : *accidens non separatur ab intentione agentis*. Dans un passage parallèle à l'article cinquième qui nous occupe, il est incontestablement question de faute morale, atteignant la conscience [1]). Il faut en conclure que, d'après le saint Docteur, les effets naturels d'une action sont imputés à la volonté, parce que, étant naturels, ils sont présumés suffisamment connus et voulus dans leur cause [2]).

1) « Si nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat; quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinet quodammodo ad ipsam peccati speciem ; puta si quis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum ; quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum ». *1ª 2ªe*, q. 73, art. 8.

2) La question des conséquences purement *fortuites* d'une action soulève un problème très délicat, qui d'ailleurs n'est pas abordé dans la question XX que nous commentons. D'après le *Commentaire des Sentences*, cité plus haut, on est moralement responsable d'un homicide fortuit dans deux cas : du fait que l'action qui en a été l'occasion était une action défendue ; et dans le cas d'une négligence d'attention. On est surpris de cette sévérité : comment un homicide peut-il m'être imputé alors que l'action que je fais, fût-elle illicite, n'est nullement *cause* du dommage ? et de quel droit m'obliger à m'enquérir de conséquences purement *possibles* de mes actions ? Dans la *Somme (1ª 2ªe*, q. 73, art. 8), saint Thomas semble moins rigide. Le dommage purement fortuit, résultant d'une faute, n'augmente pas directement celle-ci. Cependant celui qui l'a occasionné sera puni, à cause de sa négligence à considérer les résultats éventuels de son action, dans le cas du moins où cette action serait déjà d'elle-même répréhensible : « Quando-

*
* *

Article VI. — Une dernière question, secondaire d'ailleurs, va retenir un instant l'attention de saint Thomas. On s'est demandé plus haut [1]) si deux actes, l'un interne et l'autre externe, peuvent constituer une unité morale. Ici, le saint Docteur se demande si un même acte externe peut être moralement double, à la fois bon et mauvais.

Une même surface, écrit-il dans le *Commentaire des Sentences,* peut être substantiellement une et accidentellement multiple : une même pièce de bois peut être peinte en différentes couleurs. De même, un acte externe, restant substantiellement le même comme acte physique, peut être teinté successivement de différentes moralités : se dirigeant vers le temple dans un dessein pieux, le fidèle pourra en chemin pervertir son intention ; l'acte est un *in genere naturae,* il sera double *in genere moris* [2]).

La *Somme* [3]) n'ajoute rien à cette solution, reprise d'ailleurs d'Albert le Grand [4]).

que nocumentum nec est praevisum nec intentum ; et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitae ». Mais la sévérité de la solution donnée dans le *Commentaire des Sentences*, réapparaîtra plus loin (*2ª 2ªe*, q. 64, art. 8). Sans doute, écrira-t-il, un homicide fortuit n'est pas « actu et per se volitum vel intentum », mais il peut être volontaire « per accidens », en ce sens qu'on n'a pas évité, alors qu'on devait le faire, ce qui a amené l'homicide. Or, on doit d'abord éviter toute action illicite ; et ensuite, vaquant à des occupations dont l'objet est licite, on doit prendre ses précautions pour éviter tout dommage qui pourrait survenir. Dans les deux cas, l'homme est plus ou moins responsable des suites de cet acte : « incurrit quodammodo homicidium voluntarium ». En cette question, saint Thomas, désireux de légitimer les dispositions canoniques relatives à l'homicide, n'aura pas suffisamment distingué entre faute morale proprement dite, atteignant la conscience, et la faute juridique entraînant des sanctions pénales.

1) *1ª 2ªe*, q. 20, art. 3.

2) *In II Sent.*, dist. 40, art. 4 in corp. et ad 2um. — *De malo*, q. 2, art. 4, ad 7um ; q. 7, art. 3.

3) *1ª 2ªe*, q. 20, art. 6.

4) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1922, pp. 53-54.

*
* *

Dans l'exposé qui précède, on a délibérément fait abstraction des grands commentateurs. Cajetan, Koellin, Medina, de Valentia, Jean de Saint-Thomas, Sylvius, Wiggers, Gonet et vingt autres ont incontestablement enrichi de nouvelles questions le traité *De actibus humanis* et donné aux anciens problèmes des solutions plus nuancées. En maints endroits cependant, ils ont dépassé et compliqué le maître. Or, c'est la pensée de celui-ci qu'il importait d'abord de saisir dans sa pureté originelle. Délaissant donc les écrits qui ont suivi la *Somme,* on s'est adressé aux écrits qui l'ont précédée.

Dans cette enquête, on s'est gardé d'interpréter les premiers ouvrages de saint Thomas par le texte, souvent plus lumineux, de la *Somme :* pareil procédé eût masqué l'évolution de la pensée du saint Docteur. On s'est au contraire efforcé de pénétrer d'abord le sens précis du premier ouvrage du maître : on l'a rattaché, très imparfaitement d'ailleurs, aux écrits des prédécesseurs ; et l'on a conservé au texte du *Commentaire des Sentences* sa valeur absolue, sans souci des progrès ultérieurs.

Mesurant ensuite la distance qui sépare le Commentaire de la *Somme,* on a pu admirer l'harmonieuse évolution dans les formules, et la précision progressive des concepts. On a vu, par exemple, comment le concept de raison, présent à la pensée de saint Thomas lors de la rédaction de son Commentaire, n'a développé toute sa richesse ni réalisé pleinement sa fécondité que dans la *Somme.*

D'autre part, en étudiant la doctrine elle-même, on a remarqué que, sous la différence des formules, se cachaient des solutions substantiellement identiques. La valeur doctrinale du *Commentaire des Sentences* ne se révèle d'ailleurs pas seulement par sa confrontation avec l'enseignement de la *Somme,* mais par sa mise en parallèle avec les écrits des prédécesseurs. On a souligné l'apport considérable d'Albert

le Grand ; mais cet hommage rendu au maître laisse intacte la gloire du disciple ; dès son premier écrit, saint Thomas domine la matière qu'on lui fournit et l'anime de son génie.

Enfin, nous avons cru voir dans la question *De Malo* la transition qui annonce l'exposé de la *Somme*. La critique interne ménage toutefois trop de déceptions pour qu'on se soit cru autorisé à trancher dès maintenant cette délicate question de chronologie. D'autres confrontations seraient indispensables pour éliminer les hypothèses contraires ; et les maîtres chargés d'exposer la *Somme* sont tout indiqués pour ces fécondes enquêtes.

Dom Odon Lottin, O. S. B.

III

LA QUANTIFICATION DU PRÉDICAT ET LA LOGIQUE DE L'ÉCOLE

La théorie de la quantification du Prédicat a une certaine importance dans l'histoire de la Logique moderne ; on peut même y déceler, à l'état naissant, quelques-unes des conceptions qui, développées au cours du XIXe siècle dans un tout autre esprit que celui de Hamilton, et sur un champ fort différent de celui qu'il cultivait, ont trouvé leur plein épanouissement dans la Logistique.

« Nous ne pouvons pas finir, — écrivait un disciple de Hamilton en 1846, au terme d'un exposé de la théorie de la quantification du Prédicat, — sans exprimer la véritable joie que nous ressentons (que la force de ce sentiment serve d'excuse à notre témérité) de ce que cette découverte a été faite dans notre pays et dans notre temps. Nous nous réjouissons de savoir qu'il s'est élevé un homme capable de comprendre et de compléter le plan du grand architecte, Aristote, de placer la dernière pierre au monument dont les fondations étaient posées depuis deux mille ans, par la main puissante du philosophe de Stagire, et qui après les efforts de tant de générations d'ouvriers, etc. »[1]).

Ces dithyrambes paraissent un peu exagérés, surtout si l'on réfléchit qu'en réalité Hamilton n'a apporté aucune découverte nouvelle, et que son idée de la quantification du Prédicat s'était déjà très nettement présentée à l'esprit du « philosophe de Stagire », — lequel l'avait d'ailleurs rejetée non sans bonnes raisons. A notre connaissance, aucun des critiques modernes de la théorie de Hamilton n'a songé à se reporter sur ce point à la pensée des anciens. Nous avons cependant là un exemple fort remarquable d'une prétendue

1) Thomas Spencer-Baynes, *An Essay on the New Analytic of Logical Forms* (Ap. J. Stuart-Mill, *La Philosophie de Hamilton*, ch. XXII).

innovation non pas seulement, comme tant d'autres, déjà contenue, plus ou moins implicitement, dans l'arsenal des vieux auteurs, et élucidable par leurs principes, mais bien formulée explicitement et explicitement critiquée par eux. Bien plus, si pertinente que soit la réfutation présentée par de Morgan et par Stuart Mill de la théorie de la quantification du Prédicat, nulle critique moderne de cette théorie n'est aussi décisive et aussi pénétrante que la page qui lui est consacrée par saint Thomas d'Aquin dans son Commentaire sur le *Peri Hermeneias*. C'est pourquoi il nous a paru intéressant de soumettre aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, le chapitre de notre prochain volume de Logique formelle, — chapitre destiné non aux débutants, mais aux élèves déjà avancés, — où nous examinons, à la lumière de ce passage de saint Thomas, la théorie de Hamilton. On voudra bien excuser le caractère à la fois trop sommaire et trop pédagogique de notre exposé, que nous publions tel quel, n'ayant pas le loisir d'en modifier la rédaction.

Nous remarquerons, en guise de note préliminaire, que les observations faites par les scolastiques sur ce sujet se rattachent toutes au passage suivant du *Peri Hermeneias* (c. VII, 17b, 12, 16) :

'Επὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου κατηγορεῖν τὸ καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές· οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἀληθής ἔσται, ἐν ᾗ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορεῖται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον.

Ammonius, que Prantl déclare « un des plus redoutables » et des plus insipides commentateurs [1]), a assez longuement glosé ce passage, et il en prend occasion pour passer en revue non pas seulement huit, comme fera Hamilton, mais seize types de propositions à Prédicat quantifié. Boèce explique après lui que même dans le cas où le Sujet et le Prédicat sont *aequalia*, le Prédicat d'une affirmative ne saurait être affecté du signe de l'universalité. « Nam si dico omnis homo omne risibile est, primum si ad humanitatem ipsam referam, superfluum est adicere determinationem ; quod si ad singulos quosque homines, falsa est propositio. Nam cum dico omnis homo omne risibile est, hoc videor significare : singuli homines omne risibile sunt, quod fieri non potest. Non igitur ad praedicatum, sed ad subjectum ponenda determinatio est » [2]).

Albert le Grand, après avoir rappelé les très justes et subtiles remarques d'Avicenne sur la fonction des signes *omnis* et *nullus*,

1) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. I, p. 642.

2) Boèce, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, p. 349 (Ed. Meiser, Teubner, *secunda editio*, II, c. 7, pp. 162-163).

critique en bien meilleurs termes que Boèce la théorie de la quantification du Prédicat [1]). Mais c'est saint Thomas qui, à notre sens, a traité la question de la façon la plus complète et la plus profonde, dans le texte que nous citons ici.

« Deinde cum dicit : *in eo quod*, etc., removet quoddam quod posset esse dubium. Quia enim posuerat quamdam diversitatem in oppositione enunciationum ex hoc quod universale sumitur a parte subjecti universaliter vel non universaliter, posset aliquis credere quod similis diversitas nasceretur ex parte praedicati, ex hoc scilicet quod universale praedicari posset et universaliter et non universaliter ; et ideo ad hoc excludendum dicit quod in eo quod praedicatur aliquod universale, non est verum quod praedicetur universale universaliter. Cujus quidem duplex esse potest ratio.

Una quidem, quia talis modus praedicandi videtur repugnare praedicato secundum propriam rationem quam habet in enunciatione. Dictum est enim supra quod praedicatum est quasi pars *formalis* enunciationis, subjectum autem est pars *materialis* ipsius : cum autem aliquod universale profertur universaliter, ipsum universale sumitur secundum habitudinem quam habet ad singularia, quae sub se continet ; sicut et quando universale profertur particulariter, sumitur secundum habitudinem quam habet ad aliquod contentorum sub se ; et sic utrumque pertinet ad *materialem determinationem universalis :* et ideo neque signum universale neque particulare convenienter additur praedicato, sed magis subjecto : convenientius enim dicitur, *nullus homo est asinus,* quam *omnis homo est nullus asinus ;* et similiter convenientius dicitur, *aliquis homo est albus*, quam *homo est aliquid album.*

Invenitur autem quandoque a philosophis signum particulare appositum praedicato, ad insinuandum quod praedicatum est *in plus* quam subjectum, et hoc praecipue cum, habito genere, investigant differentias completivas speciei, sicut in II *de Anima* dicitur quod *anima est actus quidam.*

Alia vero ratio potest accipi ex parte veritatis enunciationis ; et ista specialiter habet locum in affirmationibus, quae falsae essent si praedicatum universaliter praedicaretur. Et ideo manifestans id quod posuerat, subjungit quod *Nulla affirmatio est in qua,* scilicet vere, *de universali praedicato universaliter praedicetur*, id est in qua universali praedicato utitur ad universaliter praedicandum ; ut si diceretur, *omnis homo est omne animal.* Oportet enim, secundum praedicta, quod hoc praedicatum *animal,* secundum singula quae

1) Alb. Magnus, *Peri Hermeneias*, Lib. I, tract. V, Vivès, t. I, p. 413.

sub ipso continentur, praedicaretur de singulis quae continentur sub homine ; et hoc non potest esse verum, neque si praedicatum sit *in plus* quam subjectum, neque si praedicatum sit convertibile cum eo. Oporteret enim quod quilibet unus homo esset animalia omnia, aut omnia risibilia : quae repugnant rationi singularis, quod accipitur sub universali...

Signum autem universale negativum, vel particulare affirmativum, etsi convenientius ponantur ex parte subjecti, non tamen repugnat veritati etiam si ponantur ex parte praedicati. Contingit enim hujusmodi enunciationes in aliqua materia esse veras : haec enim est vera, *omnis homo nullus lapis est ;* et similiter haec est vera, *omnis homo aliquod animal est.* Sed haec, *omnis homo omne animal est*, in quacumque materia proferatur, falsa est. Sunt autem quaedam aliae tales enunciationes semper falsae ; sicut ista, *aliquis homo omne animal est* (quae habet eamdem causam falsitatis cum hac, *omnis homo omne animal est) ;* et si quae aliae similes, sunt semper falsae : in omnibus enim eadem ratio est. Et ideo per hoc quod Philosophus reprobavit istam, *omnis homo omne animal est*, dedit intelligere omnes consimiles esse improbandas » [1]).

* * *

La quantification du prédicat. — Le philosophe anglais Hamilton, dernier grand représentant de l'école écossaise, a pensé renouveler de fond en comble et porter à un degré de perfection insoupçonné jusqu'à lui la théorie de la Proposition et celle du Syllogisme, avec la doctrine de la *quantification du prédicat.* — En quoi consiste cette doctrine?

1) S. Thomas, *In Peri Hermeneias,* lib. I, cap. VII, lect. 10, n. 23 et 24. — La thèse enseignée ici par saint Thomas doit être regardée comme classique dans l'École. Il semble que les terministes soient les premiers à avoir cherché à l'ébranler. Cf. Occam, *Summa totius Logicae,* c. 4, f. 26, v. A : « Secundo sciendum, quod omnis propositio universalis, in qua praedicatum sumitur universaliter, est falsa, si praedicatum et subjectum verificentur de pluribus contentis; si autem praedicatur praecise de uno solo contento et similiter subjectum, tunc posset esse propositio vera, sicut si non esset nisi unum animal, puta unus homo, haec esset vera « omnis homo est omne animal », (cité par Prantl, II, p. 583, note 908). Cette thèse d'Occam est conforme à sa doctrine générale des propositions universelles, qui ont toujours à ses yeux, même en matière nécessaire, un sens existentiel.

1° Hamilton part de ce principe que la Logique doit « énoncer explicitement ce qui est pensé implicitement », c'est-à-dire remplacer les expressions du langage ordinaire par des expressions où tout ce qui est contenu implicitement dans la pensée se trouve explicitement signifié.

2° Il déclare par suite qu'il faut affecter dans toute proposition le Prédicat d'un signe qui en manifeste expressément la quantité.

3° Mais la réforme proposée par lui va en réalité beaucoup plus loin. Il regarde en effet toute proposition comme une *équation* entre deux concepts de telle extension déterminée, disons entre deux *quantités logiques*. (Selon lui, dire « Tout homme est mortel », c'est penser : « le champ total de Homme = tel champ découpé dans Mortel »). Dès lors il distingue autant de propositions qu'il peut y avoir *a priori* de combinaisons possibles entre une quantité logique, universelle ou particulière, et une autre.

4° C'est dire qu'à la place des *quatre* sortes de propositions (A, E, I, O) dont traitent la théorie de la Proposition (opposition et conversion) et celle du Syllogisme, il faut distinguer d'après lui *huit* sortes de propositions, quatre affirmatives (a-a, a-i, i-a, i-i) et quatre négatives (e-e, e-o, o-e, o-o) :

Affirmatives

1° toto-totales (a-a) : « *Tout* homme est TOUT raisonnable ».

2° toto-partielles (a-i) : « *Tout* homme est QUELQUE animal ».

3° parti-totales (i-a) : « *Quelque* animal (à savoir l'homme) est TOUT raisonnable ».

4° parti-partielles (i-i) : « *Quelque* animal (à savoir l'homme) est QUELQUE être pensant ».

Négatives

5° toto-totales (e-e) : « *Aucun* homme n'est AUCUN ange »[1]).

6° toto-partielles (e-o) : « *Aucun* homme n'est QUELQUE animal (à savoir sans raison) ».

7° parti-totales (o-e): « *Quelque* animal (à savoir l'homme) n'est AUCUN ange ».

8° parti-partielles (o-o) : « *Quelque* animal (à savoir l'homme) n'est pas QUELQUE être pensant (à savoir ange) ».

Selon Hamilton la Logique classique est donc en faute parce qu'elle n'a pas reconnu les propositions du type a-a, i-a, ne voyant pas qu'il y a des affirmatives (les propositions convertibles : « tout homme est raisonnable », « quelque animal, — à savoir l'homme, — est raisonnable ») dans lesquelles le Prédicat est pris universellement, et parce qu'elle n'a pas reconnu les propositions du type e-o, o-o, « les hommes ne sont pas quelques mammifères », « quelques animaux (à savoir les hommes) ne sont pas quelques mammifères ». Sa réforme à ses yeux a des avantages nombreux et importants (il en énumère dix-huit), en particulier elle réduit la conversion des propositions à une seule espèce, la conversion simple (simple interversion des deux extrêmes gardant chacun leur quantité : x = y, donc y = x, tout homme = quelque animal, donc quelque animal = tout homme), elle « réduit toutes les lois générales du syllogisme à un canon unique », et elle en « abroge toutes les lois spéciales » ; dans cette doctrine en effet le syllogisme, qui comporte désormais 36 modes légitimes, consiste uniquement, étant posé par exemple (Majeure) que y = z, à substituer, dans une proposition x = y (Mineure) la notion z à la notion équivalente y, ce qui donne (Conclusion) x = z, en d'autres termes il repose uniquement sur le principe de la subsitution des semblables (Stanley Jevons) ; d'où il suit que « la figure est une variation non essentielle dans la

1) Ou, suivant la formulation plus correcte des anciens : πᾶς ἄνθρωπος οὐδεὶς λίθος, *omnis homo nullus lapis est.*

forme syllogistique, et par conséquent qu'il est absurde de réduire les syllogismes des autres figures à la première ».

Critique. — Stuart Mill a longuement montré la vanité des prétendus progrès de la logique formelle dus à la théorie de la quantification du prédicat ; mais la critique de cette théorie avait été faite à l'avance de façon péremptoire par saint Thomas d'Aquin, dans son commentaire sur le *Peri Hermeneias* (lib. I, cap. VII, lect. 10, N. 23 et 24). On a lu plus haut ce texte important, dont nous nous inspirons dans les remarques suivantes.

1° Passons en revue les huit sortes de propositions reconnues par Hamilton. Nous verrons *a)* que *celles-là seules sont légitimes* qui répondent aux quatre types de la Logique classique (A, E, I, O), et *b)* que dans ces propositions elles-mêmes *il ne convient pas de quantifier le Prédicat.*

a) *Affirmatives toto-totales et parti-totales* (a-a, i-a). « Tout homme est tout raisonnable », « quelque animal (à savoir l'homme) est tout raisonnable ».

Ces propositions sont *absolument illégitimes,* pour la bonne raison qu'une affirmative dans laquelle le Pr serait attribué *universellement* au S serait en tout cas une proposition *fausse.* Si Hamilton avait compris la nature de la proposition et de l'attribution (*praedicatio*), il aurait compris que dans toute affirmative (universelle ou particulière) le Pr, étant attribué à un sujet universel (pris universellement : « tout homme », ou particulièrement : « quelque animal ») est par là même déclaré communicable aux individus contenus sous ce sujet universel ; et il se serait immédiatement aperçu que si le Pr est pris *universellement,* comme dans les propositions en question, il est pris alors comme communicable au S (et donc aux individus pour lesquels le S « supplée ») [1]) *selon tous les singuliers* contenus sous lui, *secundum singula quae sub ipso praedicato*

1) Nous employons les mots « suppléance » et « suppléer » pour rendre en français les termes *suppositio* et *supponere.* Un chapitre de notre manuel aura été auparavant consacré à la théorie de la *suppositio.*

continentur; en sorte que la proposition » tout homme est *tout* raisonnable », infère nécessairement « Pierre est tout raisonnable », et « Pierre est tous les raisonnables », ce qui est absurde.

Le grief adressé à la Logique classique par Hamilton au sujet des propositions convertibles se retourne donc contre lui. Les anciens savaient fort bien que dans les propositions convertibles (« Tout homme est raisonnable »), l'extension du Pr coïncide avec celle du S, (*Praedicatum non est in plus*). Mais ils savaient aussi qu'il n'en est ainsi qu'en raison de la matière de la proposition [1]). Et surtout ils avaient soin d'ajouter que même en ce cas le Pr (« raisonnable ») continue toujours d'être *pris particulièrement*, c'est-à-dire d'avoir une suppléance particulière (*supponit particulariter, seu confuse*) et de tenir dans la proposition la place d'un *individuum vagum* en lequel se réalise le concept universel raisonnable [2]).

Négatives toto-partielles et parti-partielles (e-o, o-o) : « Aucun homme n'est quelque mammifère (à savoir sans raison) ». « Quelque animal (à savoir l'homme) n'est pas

1) C'est pourquoi, comme de Morgan et Mill le remarquaient justement, pour savoir que le Pr raisonnable appartient exclusivement au sujet homme, il ne suffit pas de consulter la proposition : « tout homme est un animal raisonnable », de soi cette proposition ne nous le dit pas ; il faut encore lui ajouter une autre proposition « tout animal raisonnable est un homme », ou recourir à la proposition *occultement composée* « seul l'homme est un animal raisonnable », qui comprend en réalité deux propositions différentes.

L'erreur de Hamilton, très vigoureusement dénoncée par Stuart Mill, est ici de prétendre faire dire à une seule et même proposition *deux affirmations différentes (Phil. de Hamilton*, p. 489, note). Mill cite à ce propos, d'après Grote, un passage de Lévi Ben Gerson, philosophe juif du XIVe siècle, qui faisait déjà la même remarque : « Ce qui fait qu'on ne joint pas d'ordinaire au prédicat la note quantitative, c'est qu'il y aurait deux *quaesita* à la fois, à savoir : si le prédicat est affirmé du sujet, et s'il est nié de toute autre chose ».

2) Lorsqu'au lieu de s'en tenir à la juste notion de la *suppositio* des termes, on considère uniquement les schémas d'Euler et les cercles qui représentent l'extension des concepts, on commence à perdre de vue la vraie nature de la proposition. Notons que l'expression « être pris dans toute son extension » ou « dans une partie de son extension », qui remplace alors l'expression « suppléer universellement ou particulièrement », est une expression équivoque, qui peut

quelque mammifère » [1]). Les affirmatives toto-totales (et parti-totales) sont, nous venons de le voir, des formulations artificielles *nécessairement fausses* (« tout homme est tout raisonnable ») de propositions vraies qui se rencontrent dans le langage courant (propositions convertibles : « tout homme est raisonnable »). Les négatives toto-partielles et parti-partielles sont des propositions entièrement artificielles, dues aux seules exigences de la classification de Hamilton ; elles sont, elles aussi, *illégitimes et inadmissibles*, pour cette raison qu'elles sont des expressions essentiellement amphibologiques, qui se trouvent *vraies et fausses à la fois*, ce qui répugne à la nature même de la proposition. Soit l'expression : « Aucun homme n'est quelque mammifère ». En tant que « quelque mammifère » y signifie » mammifère sans raison », cette expression est *vraie ;* mais une proposition est fausse si sa contradictoire est vraie, or la proposition contradictoire « Quelque homme est quelque mammifère » (à savoir mammifère doué de raison) est vraie ; donc à ce titre-là l'expression « Aucun homme n'est quelque mammifère » est *fausse*. C'est que cette expression est essentiellement amphibologiqne, du fait qu'elle déclare ce qu'une chose n'est pas, à l'aide précisément de ce qu'elle est.

En réalité l'adjonction de la particule *quelque* au Pr d'une négative, — si l'on entend cette adjonction comme

induire à la grave confusion commise par Hamilton. Dans une proposition convertible, l'extension du Pr n'est pas restreinte, *en ce sens* que le concept Pr a la même extension que le concept S, et qu'ainsi l'extension du Pr coïncide tout entière, et non pas seulement selon une partie d'elle-même, avec celle du S *(praedicatum non est in plus);* mais l'extension du Pr est restreinte *en ce sens* que le Pr supplée particulièrement, ou qu'en d'autres termes il *n'est pas pris selon son universalité pour être attribué au sujet (non praedicatur universaliter).*

1) Saint Thomas, dans le texte cité plus haut, ne parle pas des négatives toto-partielles et parti-partielles. La critique que nous présentons ici de ces propositions s'inspire d'autres considérations que celles qui sont formulées dans ce passage, et pourrait être rattachée aux remarques des anciens sur la nature de la proposition catégorique, qui doit nécessairement comporter *une* affirmation ou *une* négation *vraie ou fausse.*

le fait Hamilton [1]), — ne donne pas au Pr pris comme tel une « suppléance » *particulière*, mais découpe seulement dans son extension un concept plus restreint qui continue d'être *séparé universellement* du sujet, autrement dit d'être pris *selon toute son universalité* (et donc selon tous les singuliers contenus sous lui) pour être nié du sujet ; en sorte que l'expression « Aucun homme n'est quelque mammifère », n'est qu'une formule vicieuse d'une proposition telle que « Aucun homme n'est *mammifère sans raison* », ou « L'homme n'est pas *un mammifère quelconque* », propositions dans lesquelles le Prédicat n'est pas simplement déterminé par rapport aux singuliers qu'il contient sous lui par un signe quantitatif, mais est au contraire intrinsèquement modifié par un terme connotatif qui exclut de lui la différence spécifique propre au Sujet. Le Pr de ces propositions est pris universellement, suivant la règle constante des négatives, et leur contradictoire, « Quelque homme est mammifère sans raison », « L'homme est un mammifère quelconque », est fausse.

Les quatre types de proposition (a-a, i-a, e-o, o-o) que Hamilton prétendait ajouter aux types déjà reconnus par la

1) On pourrait l'entendre d'une autre manière, — la seule dans laquelle l'expression « aucun homme n'est quelque mammifère » puisse être tenue pour une véritable proposition (non amphibologique). Mais alors cette proposition est fausse. Dire « aucun homme n'est quelque mammifère » serait en ce cas dire qu'il n'y a jamais identité entre un homme et un *individuum vagum* mammifère, ou nier la proposition affirmative : « quelque homme est (quelque) mammifère », qui posait cette identité. En ce sens-là la proposition « aucun homme n'est quelque mammifère », loin d'être une *toto-partielle*, a un Pr qui supplée universellement (c'est-à-dire qui est nié du S de telle sorte que jamais un des singuliers contenus sous lui ne puisse être attribué au S), et elle signifie purement et simplement : « aucun homme n'est mammifère ». Ainsi ce serait la même chose de dire « nul homme n'est *quelque* ange » ou (« nul homme n'est *un* ange ») et de dire « nul homme n'est ange ».

Il suit de là qu'à regarder les toto-partielles négatives de Hamilton comme de véritables propositions (non amphibologiques), elles sont toujours fausses, puisqu'elles signifient alors en réalité que *nul A n'est B*, alors que Hamilton les construit toujours avec deux termes A et B choisis de telle sorte que *A est quelque B*.

Logique aristotélicienne représentent donc une innovation *parfaitement illégitime.*

b) *Affirmatives toto-partielles et parti-partielles, Négatives toto-totales et parti-totales.* — Restent les quatre types classiques de proposition (A, I, E, O), qui deviennent chez Hamilton a-i, i-i, e-e, o-e. Ici il n'est pas *illégitime* d'expliciter par un signe la quantité du Pr, mais cela est *parfaitement inutile,* puisqu'il est de la nature même des affirmatives que le Pr y supplée toujours particulièrement, et de la nature même des négatives que le Pr y supplée toujours universellement ; et de plus, si cela ne répugne pas, comme dans les cas précédents, à la vérité de l'énonciation, cela répugne, selon la profonde remarque de saint Thomas, à la fonction propre du Pr dans l'énonciation (*videtur repugnare Praedicato secundum propriam rationem quam habet in enunciatione*), et cela constitue par suite une innovation non seulement superflue, mais *maladroite* (*non convenienter dicitur*). En effet le Pr est comme la partie *formelle* de l'énonciation, le S étant la partie *matérielle* de celle-ci ; or, quand un universel est quantifié (c'est-à-dire quand on manifeste par un signe qu'il est pris universellement ou particulièrement), il est alors explicitement considéré selon sa relation aux singuliers qu'il contient sous lui, ce qui a rapport à la *détermination matérielle de l'universel ;* d'où il suit qu'il est convenable de quantifier le S, qui a fonction de partie matérielle, mais non pas le Pr, qui a fonction de partie formelle dans la proposition.

2° Les erreurs que nous venons de relever proviennent d'une erreur fondamentale, par laquelle Hamilton se méprend complètement sur la nature de la Proposition.

Considérant les signes plus que les objets de pensée, il remplace l'identification d'un S et d'un Pr au moyen de la copule *est,* identification qui est l'essentiel de la proposition et du jugement (« l'homme est mortel »), par une relation toute différente, — d'ordre mathématique et non plus logique, — qui est la simple relation *d'égalité signifiée*

entre une extension A (concept « Homme ») et une extension B (concept « Quelque mortel »).

La proposition « L'homme est mortel », est réduite alors à l'expression « Homme = Quelque mortel », qui n'est plus une énonciation logique, et qui à la vérité n'a plus fonction de proposition à penser, mais d'algorithme à employer sans penser.

Hamilton est amené dès lors à regarder la proposition « tout A est B » comme signifiant que « tout le genre A » (plus tard on dira la « classe » A) « est tout le genre B » ou « une partie du genre B », — que tout le genre Homme est tout le genre Raisonnable ou que tout le genre Bœuf est une partie du genre Ruminant, ce qui est absurde, car ce qui rumine ce n'est pas *le genre Bœuf*, qui n'est qu'un être de raison, c'est *le bœuf*, réalisé concrètement en tels et tels individus. A vrai dire Hamilton confond les termes universels, sujet et prédicat de la proposition, avec des *touts collectifs*, et Stuart Mill (qui pour sa part réduit l'universel à une collection d'individus pris chacun à chacun) a raison de lui dire : « Affirmer que lorsque nous jugeons que chaque A est un B, nous reconnaissons toujours et nécessairement un fait qui n'est pas vrai de chaque A, ou même d'un A quelconque, mais seulement de l'agrégat composé de tous les A, cela me semble l'idée la moins fondée qui se soit jamais logée dans l'esprit d'un penseur éminent » [1]).

3° Cette fausse notion de la Proposition entraîne naturellement une fausse notion du Syllogisme (qui consistera désormais, non plus à *penser* suivant un certain enchaînement de concepts, mais à *effectuer*, comme en algèbre, *certaines opérations sur des signes*). Elle s'accompagne aussi d'une fausse notion de la Logique elle-même. Sans doute le Logicien doit se rendre compte explicitement, par sa

1) John Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles. Paris, 1869, p. 485, note.

réflexion de technicien, de ce qui est impliqué dans le jeu de la pensée [1]) ; mais il ne doit pas pour cela, comme l'imaginait Hamilton, transformer le jeu naturel de la pensée, — dont l'art logique, *ars cooperativa naturae*, doit vérifier des lois, et qu'il doit diriger, mais qu'il ne doit pas remplacer, — en un système artificiel où tout serait explicité et qui se substituerait à la pensée.

4° Nous nous sommes étendus sur la théorie de la quantification du Prédicat, parce qu'elle nous présente à l'état naissant, et encore en continuité avec la Logique (qu'elles prétendent perfectionner, et qu'en réalité elles font dévier), certaines conceptions qui devaient, en se développant systématiquement dans un autre champ, élever plus tard en face de la Logique une discipline à vrai dire toute différente, la Logistique.

Il importait aussi de montrer que loin de préparer la théorie de la quantification du Prédicat, comme le prétendent quelques esprits mal informés [2]), la Logique de l'École, tout en tenant compte de la quantité du Prédicat conformément à la nature des choses, est au contraire en opposition radicale et absolue avec la doctrine de Hamilton, tant pour ce qui regarde l'idée qu'on doit se faire de la Logique elle-même, de la Proposition et du Syllogisme, qu'en ce qui concerne la question même de l'explicitation de la quantité du Prédicat par un signe.

JACQUES MARITAIN.

1) Encore l'expression de Hamilton « ce qui est implicitement pensé » fait-elle ici équivoque. Lorsque je pense une proposition quelconque, même « en extension », par exemple lorsque je pense « le bœuf est un ruminant, cette plante n'est pas une dicotylédone », la *suppositio* du Prédicat (particulière dans le premier cas, universelle dans le second) est bien une *propriété* logique de ma pensée, — propriété qui fait l'objet de la réflexion du Logicien, — mais n'est pas contenue dans ma pensée *comme une chose que je penserais*, comme une chose qui ferait l'objet de ma pensée, même *implicitement*.

2) Par exemple M. E. Goblot (*Traité de Logique*. Paris, Armand Colin, 1918, p. 215).

IV

LE PLOTINISME

Le P. René Arnou a publié, il y a deux ans, une thèse sur *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* [1]). Sous ces apparences restreintes, c'est en réalité tout un groupe de problèmes philosophiques que l'auteur présente à nos réflexions. Immanence et transcendance, dynamisme du vouloir, origine et signification du désir, valeur et sens de l'ascèse, terme dernier de la connaissance, si tout n'est pas éclairci, tout est du moins indiqué dans ces pages pourtant très sobres et très techniques. On est surpris de voir combien les questions les plus anciennes deviennent neuves, dès qu'on les regarde autrement que d'habitude. Depuis des siècles, on répète que la connaissance est une assimilation et on aligne à ce sujet les petites formules d'Aristote. Il est rare qu'un penseur se demande franchement ce que signifie cette assimilation, ce qu'est en réalité l'être *intentionnel* ou le rapport de l'esprit aux choses. Et quand on pose la question, il arrive très souvent qu'on embrouille la réponse. On assure que dans un être spirituel il ne peut y avoir que deux opérations immanentes parce qu'il n'y a que deux facultés spirituelles : intelligence et volonté. Mais il faut chercher longtemps pour découvrir un auteur qui se préoccupe de nous donner le sens de cette disjonction et qui nous dise ce que signifie cette nécessité pour l'être, de connaître et de vouloir, et l'impossibilité où il est d'exercer un troisième mode d'activité, qui serait aussi essentiel.

Rien que parce qu'il force à réfléchir, le travail du P. Arnou est bienfaisant.

La méthode employée mérite aussi qu'on s'y arrête. Est-il exagéré de dire que le terme d'histoire de la philosophie n'est pas tout à fait clair? Qu'est-ce au juste que faire l'histoire d'une pensée ou d'un système? La controverse fameuse, qui mit aux prises Trendelenburg et Kuno Fischer à propos du kantisme, nous montre bien

1) Paris, Alcan. *Collection historique des grands philosophes,* XIX, 323 pages.

que, même pour les historiens de la philosophie, le sens de leur discipline n'est pas exempt d'ambiguïté [1]). Kuno Fischer ne voyait en Trendelenburg qu'un philologue, asservi au texte, se perdant dans des questions de vocabulaire, incapable de suppléer par lui-même aux silences des auteurs qu'il prétendait reconstituer, et faussant leur pensée par la timidité de son interprétation. Trendelenburg appelait Kuno Fischer un poète et sa méthode la fin de toute discipline historique. Il lui reprochait d'organiser les systèmes sous prétexte de les exposer, de ratisser les plates-bandes, de tailler l'arbre difforme, d'y mettre du sien et de présenter tous les philosophes revêtus du même manteau oratoire et parlant la même langue sonore : la sienne.

Au fond, ce qui divisait les deux hommes ce n'était pas une question d'application plus ou moins défectueuse, mais une question de méthode, de principe. Ils n'étaient pas d'accord sur l'essence même de l'histoire des systèmes.

Il faut convenir que le problème est délicat, et qu'on ne le résout pas en déclarant tout bonnement que l'historien de la philosophie doit être fidèle et raconter ses auteurs tels qu'ils sont. Même quand il s'agit de publier un simple texte, l'érudit est bien forcé de prendre quelques libertés, de corriger les fautes évidentes d'orthographe, et de *choisir,* parmi toutes les leçons attestées et parfois en dehors d'elles, la leçon qui lui semble primitive. Nous disons mal. Il peut arriver que le manuscrit original ait lui-même contenu des fautes, ou que l'auteur ait dicté à plusieurs scribes à la fois. Le texte que publiera l'éditeur sera donc un texte irréel, n'ayant jamais existé. C'est ce que l'auteur, suppose-t-on, aurait écrit, s'il n'avait pas été distrait ou s'il avait pu vérifier le travail de ses copistes. Ici, pas plus qu'ailleurs, le fait, le pur fait n'existe. Il n'existe qu'un fait interprété, l'interprétation étant seule capable de rendre un fait intelligible.

Qnand il s'agit de textes, on peut au moins noter dans l'apparat critique les leçons qu'on sacrifie. Mais quand il s'agit d'une pensée, la chose est impossible. Il faut choisir son interprétation et se contenter de discuter les opinions contraires. Choisir son interprétation. D'après quels principes? Faut-il préférer l'interprétation qui supprime toute incohérence dans la pensée de l'auteur qu'on examine? Mais, si, par hasard, son système était vraiment contradic-

1) Cfr. Adolf Trendelenburg, *Kuno Fischer und sein Kant*, 1869, pp. 34 et ss. et la réplique assez grossière de ton de Kuno Fischer, *Anti-Trendelenburg*, 1870, pp. 55 et suiv.

toire, on le fausserait en le rendant harmonieux. Faut-il se borner à signaler les déclarations en apparence incompatibles, sans faire aucun effort pour saisir la pensée profonde, qui peut-être les rendrait conciliables ? Un système philosophique est moins un ensemble de démonstrations qu'une série d'allusions à des choses très éloignées de l'expérience commune, et pour comprendre des allusions il faut vouloir y entrer et deviner beaucoup. Newman a mis cette théorie en parfaite lumière. Mais deviner un auteur, c'est un exercice dangereux et qui semble peu scientifique, puisque nous appelons scientifique ce qui est soumis au contrôle impersonnel des choses elles-mêmes.

Alors? Peut-être faut-il conclure que l'interprétation d'une pensée ne relève d'aucune méthode absolument mécanique, qu'il y entre de l'art, qu'il y faut du doigté, de la finesse, beaucoup de connaissances préalables, et surtout une sympathie vigilante, aussi désireuse de comprendre à temps que soucieuse de ne pas conclure trop vite.

La monographie, que nous présente le P. Arnou, est conçue d'après cette méthode très humaine et que les étourdis seuls appelleront subjective. Il ne veut pas faire dire à Plotin plus que ce qu'il dit, pas même tirer pour lui des conclusions. Il s'arrête là où son auteur se tait. Et pourtant, ramassant partout les indices, s'attachant au vocabulaire, aux métaphores, éclairant la route, épluchant le texte, discutant les virgules et les esprits rudes, il arrive à nous donner de Plotin et de sa doctrine une interprétation très loyale et très prudente, avec assez de réserve pour qu'on ne l'accuse pas de dogmatiser et assez de netteté pour qu'on y voie vraiment plus clair.

Et la conclusion c'est que Plotin ne ressemble qu'à lui-même, et qu'il serait dangereux de chercher à le rapprocher de Fichte; qu'il serait tout à fait erroné de voir dans l'*Un* suprême, principe de tout et absolu, la matière première d'Aristote, comme le prétend M. Delacroix, ou le grand Inconscient, comme l'affirme Drews, ou une abstraction, comme l'affirmait Kirchner après Vacherot, ou le Dieu personnel, l'acte pur, du thomisme. Cette manie de convertir les catégories d'un système philosophique en un autre et de transposer les notions, comme si elles étaient interchangeables, ne peut amener que d'irrémédiables confusions [1]). L'histoire des religions

1) Paul Deussen n'a-t-il pas essayé d'illustrer la philosophie du Vedânta en la rapprochant des théories kantiennes, élaborées, *mit deutscher Geduld und Gründlichkeit*, sur la chose en soi et le phénomène. Cf. *System des Vedânta*², 1906, p. 49,

a souffert longtemps des vices d'une méthode aussi désinvolte et on ne tolérerait plus aujourd'hui les identifications faciles auxquelles se livre César, par exemple, en parlant des divinités gauloises. L'*Un* plotinien doit être expliqué par le système tout entier. Pas d'étiquette commode, pas de panthéisme ou de monisme. Voyons ce que nous dit Plotin et tâchons de le comprendre en lui-même. C'est de la stricte honnêteté.

Malgré l'inexorable ennui qui, d'après certains, se dégage des *Ennéades,* malgré les incorrections du texte [1]) et de la langue, les redites, les détours et les longueurs, Plotin vaut la peine d'une patiente étude. Son influence sur la pensée religieuse et philosophique de l'Occident chrétien a été beaucoup plus profonde qu'on ne le croyait, il y a un demi-siècle. M. Picavet voyait du plotinisme un peu partout; ses amis eux-mêmes en riaient et parlaient d'obsession. Mais toute exagération mise à part, il n'est pas niable que le néo-platonisme, et spécialement le plotinisme, n'aient marqué d'une puissante empreinte l'esprit et l'œuvre de saint Augustin. Par lui, par le Pseudo-Denys, c'est toute la mystique du moyen âge qui est touchée, et avant elle peut-être même celle des Arabes. Cette philosophie, d'apparence si sèche, commandait une ascèse intellectuelle et prétendait aboutir à la contemplation suprême. Entre la fameuse extase d'Ostie, que saint Augustin nous raconte dans ses *Confessions* et qui est devenue classique, presque banale [2]) ; entre cette extase et les descriptions de Plotin, il n'y a que la différence du style, de la mise en scène et de la foi. Le mouvement de la pensée est le même, le vocabulaire est tout pareil, la dépendance directe ou indirecte n'est pas niable. Augustin avoue lui-même que les livres des néo-platoniciens le ravissaient, et qu'il n'y manquait que la Grâce [3]).

Cette ascèse plotinienne, qui doit aboutir à, ou du moins s'orienter vers l'extase, n'est pas à proprement parler, morale. Le paradoxe de cette assertion disparaît dès qu'on songe qu'il ne s'agit pas pour Plotin d'acquérir la vertu et de devenir meilleur, mais de purifier l'œil de l'esprit et de spéculer, de voir. Ce système qui semble d'abord poursuivre l'extinction de toute pensée consciente et qu'on

1) Aucun manuscrit ne remonte au delà du XIIe s., et tous proviennent d'un archétype plein de lacunes et de fautes — *ex archetypo lacunoso et mendoso,* si bien que la recension actuelle est *innumeris locis corrupta.* C'est VOLKMANN, l'éditeur des Ennéades dans la Bibliotheca Teubneriana, qui parle ainsi (cf. Praef., p. VI).

2) *Confess.*, livre 9, ch. 10.

3) *Confess.*, lib. 7, ch. 20.

a confondu avec la recherche de l'anéantissement de la pensée, ce système est au fond un intellectualisme forcené, dans lequel la question de l'honnêteté comme telle ne se pose même pas. Savoir — non, mais plutôt voir, — contempler l'Un et accepter toutes les conditions auxquelles cette contemplation est soumise, Plotin ne sort pas de là.

Car la contemplation n'est pas arbitraire, ni toute spontanée. L'extase apparaît comme un résultat laborieusement conquis sur la dispersion, sur la multiplicité, sur toute la « dissemblance » qui sollicite l'esprit prisonnier de la matière. Et c'est ici que saint Augustin corrigera la philosophie néo-platonicienne et rétablira la véritable doctrine, très humaine et très métaphysique, de l'effort mortifiant. La question vaut qu'on s'y arrête un instant.

Pour Plotin et pour les platoniciens en général, la matière et l'esprit sont en conflit nécessaire. La matière est le mal, ce qui alourdit et obscurcit, ce qui disperse et qui tue. S'ensuit-il que le monde soit laid et mauvais, comme le voulaient les gnostiques, que Plotin combat avec décision ? Non, le monde n'est pas mauvais; le monde sensible n'est pas laid ; car parler ainsi, c'est laisser entendre qu'il n'a rien de commun avec l'intelligible, avec l'Un, avec l'immobile ; c'est dire que la matière est capable de demeurer ce qu'elle est par elle seule et qu'elle se suffit, qu'elle a sa sphère et son monde. Or, *elle n'est pas même capable de cela* [1]). Le multiple n'est lui-même que par l'unité. Qu'est-ce qu'une multiplicité qui serait elle-même multiple ? Le mouvant n'est tel que par l'immobile. Qu'est-ce qu'un mouvement qui, comme tel, serait mouvant ? Pour n'être pas rien, il faut que le mouvement dure, se prolonge, persiste, ne fût-ce qu'un court instant. C'est-à-dire que le mouvement n'est lui-même que parce qu'il est immobile comme mouvement. Rien n'est que dans la mesure de sa participation à l'Un. Prenons une multiplicité : cinquante, par exemple. Cinquante n'est cinquante que parce qu'il est, comme tel, distinct de tout ce qui n'est pas cinquante ; parce qu'il est *un* en tant que cinquante. Si cette unité lui manquait, s'il y avait plusieurs cinquante, différents en tant que cinquante, il n'y en aurait plus aucun. L'unité supérieure — celle que saint Thomas appelle transcendante — est donc la forme de

1) M. Cochez a soutenu très doctement ici-même (1913, t. 20, *L'esthétique de Plotin*, pp. 435-436) que la pensée de Plotin avait évolué, et que l'âge l'avait incliné vers une opinion plus pessimiste. Pour ingénieuse qu'on la suppose, la thèse ne me paraît pas du tout prouvée, et je crois que le P. Arnou a raison de ne pas l'admettre.

toutes les multiplicités, et elle est, elle-même, au dessus de tous les genres, indéterminée, absolue, suprême [1].

Dès lors nous pouvons dire que le monde sensible n'est pas mauvais, n'est pas laid ni simplement méprisable. Et c'est l'infirmité foncière du sensible, qui, l'empêchant d'exister sous sa seule forme de sensible, met le monde sensible à l'abri des condamnations gnostiques. Une ombre n'étant rien par elle seule, dès qu'elle est, il y a plus et mieux qu'elle, et à cause de cela l'ombre n'est jamais négligeable. Elle participe à la grandeur de l'objet qu'elle escorte.

Oui, qu'elle escorte. Car Plotin n'a jamais compris la relation du sensible et de l'intelligible, de l'esprit et du corps, que comme une sorte de juxtaposition. Le sensible vit en parasite sur l'intelligible, la matière se soutient aux dépens des énergies de l'esprit. L'antagonisme des deux éléments n'a jamais été réduit et l'ascétisme de Plotin sera dans la logique de cette philosophie.

Il le concevra, à la manière des Stoïciens, comme une suppression du sensible et du corps, un détachement par simple et totale amputation, une abnégation sereine à l'égard de tout ce qui n'est pas l'Un, c'est-à-dire à l'égard de tout ce qui est le monde et l'expérience, et la variété du réel.

S'abstraire de plus en plus, est-ce vraiment se conquérir? Plotin le pense. Saint Augustin a vu plus clair. Pour lui, et pour toute la tradition chrétienne authentique, le conflit n'est pas entre l'esprit et le corps. Il redira aux Pélagiens, imitateurs des Stoïciens, que l'esprit peut pécher, que l'orgueil peut se cacher dans le mépris du sensible et qu'il y a une manière de s'émanciper du corps qui est la destruction même de l'individu. Non, le conflit n'est pas entre l'esprit et le corps, mais entre le vouloir et le vouloir, entre le moi et le moi [2]. Nous ne sommes pas faits de deux éléments antagonistes et le progrès n'est pas de laisser en route un des deux. C'est tout l'être qui aspire et qui tend vers un être meilleur ; c'est le dynamisme du moi, toujours capable de se briser et de se coincer, mais gardant sa loi suprême, qui est d'équilibrer le vouloir et le pouvoir. *Posse quod volumus, velle quod possumus*, c'est la double équation qu'il faut réaliser, nous dit saint Augustin. Car lorsque

1) Tout ceci est explicitement dans Plotin. *Ennéades*, VI, 9, 1 sq. πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα. Τί γὰρ ἂν εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη ; οὔτε γὰρ στρατὸς ἔσται, εἰ μὴ ἓν ἔστιν, οὔτε χόρος οὔτε ἀγέλη μὴ ἓν ὄντα. Il étend son raisonnement à la maison, au navire, au continu, aux organismes vivants... εἰ μὴ τὸ ἓν αὐτοῖς παρείη, οὐκ ἂν εἴη.

2) *Confess.*, lib. VIII, ch. 8 et 9.

nous voulons moins que nous ne pouvons, nous sommes lâches et coupables et inférieurs à notre être; et lorsque nous pouvons moins que nous ne voulons, nous sommes faibles et vaincus et malades; et pour faire cesser le roulis intérieur, pour ne pas osciller de la déception à l'inertie, il faut non pas l'ataraxie conventionnelle du Stoïcien, mais l'équilibre parfait entre le moi qui agit et le moi qui désire.

L'ascèse augustinienne, à l'inverse de l'ascèse plotinienne, sera donc une conquête du moi par le moi, un effort de la volonté rebelle sur elle-même, et du coup le péché y joue un rôle, qui pour Plotin n'a pas de sens. La matière chez Plotin ne peut être qu'une souillure de surface, un voisinage déplaisant, quelque chose comme l'haleine fétide d'un étranger. Elle incommode, elle ennuie; elle ne modifie pas ce que nous sommes, ni le jugement que nous portons sur nous. Aussi rien de plus sec, de plus indigent, de plus insipide que la continueller épétition chez Plotin, du même précepte : se séparer du particulier, du matériel, du sensible, du corps. Au fond, c'est moins un précepte qu'une recette, une méthode. La simplification absolue permettra de voir l'Un, supprimons donc tout ce qui n'est pas simple.

Incapable de comprendre la matière autrement que comme une superfétation fâcheuse, comme une intruse et une impureté, Plotin n'a pas vu, n'a pas pu voir, que cette matière qu'il dédaignait, était précisément le *liant* de la race humaine et qu'elle fondait à sa façon la communauté sociale. C'est par la matière que tous tiennent ensemble, parce que tous en ont besoin pour vivre et pour penser et parce qu'elle ne peut pas, comme l'intelligible, être possédée également par plusieurs. Parce qu'elle individue, elle *fait* l'espèce, qui, sans elle ne serait qu'une forme indéterminée et donc irréelle, Elle joue donc un rôle essentiel dans l'activité humaine, et elle permet à l'individu de participer réellement à la forme spécifique. Aussi, à cause de la matière, les souffrances d'un homme sont un peu les souffrances de tous, et l'effort par lequel un individu se conquiert, améliore véritablement l'ensemble dont il fait partie, et les mouvements de chacun se communiquent au tout, et chaque modification du tout influence tous ses éléments.

De cette philosophie du corps, de cette théorie de la matière unie substantiellement à la forme, il n'y a pas chez Plotin la moindre trace [1]). Sans doute il admet le fait de la sympathie; il reconnaît

1) Il dira bien que l'Univers est ordonné. Avec les Platoniciens il le prend même pour un grand vivant. Il ajoutera qu'il y a plus qu'une σύνταξις entre les

que la souffrance d'un homme ne laisse pas les autres indifférents ; il ne nie pas que l'attraction de l'amour soit naturelle, κατὰ φύσιν ; il croit même, comme toute son époque, aux influences magiques, et il nous rappelle qu'une parole d'incantation prononcée à voix basse a des répercussions jusqu'au bout du monde, mais la matière n'y est pour rien, puisqu'elle n'est rien ; tout cela s'explique par l'unité intelligible, par l'unité des âmes, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς [1]).

La matière est incapable de rien joindre, de rien organiser, de servir vraiment d'intermédiaire. Elle est le non-être, elle est impassible, elle ne peut changer ni s'altérer, ni rien causer, ni rien produire. C'est un fantôme également incapable de demeurer et de fuir, εἴδωλον οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον [2]), elle n'est que le manque, la défaillance de tout être ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον [3]), elle est le grand mensonge, tout ce qu'on en dit est faux dès qu'on le dit, πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται. Aussi tout ce qui est dans la matière, à cause de cela même, est simulacre, simulacre à la seconde puissance, si on peut dire, image vaine dans une image vaine εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ. Dans un miroir les objets apparaissent et semblent occuper de la place et pourtant ils ne sont pas là où on voit leur reflet et ils n'y remplissent aucun lieu. Ainsi les images des êtres dans la matière. Avec une différence pourtant : le miroir est quelque chose de visible, et il demeure, et c'est sur son étendue que les images se dessinent. Le miroir qu'est la matière est lui-même irréel et apparent, et les choses matérielles ne sont donc que le mensonge du mensonge ψεῦδος εἰς ψεῦδος ἐμπῖπτον, car les choses matérielles ne sont pas même de vraies apparences ; ce non-être et ces apparences n'arrivant pas d'ailleurs à s'unir pour former quelque chose de consistant ou de réel. Car la matière est impassible ; elle se refuse obstinément à être. Elle n'est donc jamais vraiment telle ou telle. La forme est inaltérable : ἀναλλοίωτον αὐτὸ τὸ εἶδος, ἀναλλοίωτος αὐτὴ ἡ ὕλη [4]). Etant assez laide pour être la laideur même, elle ne saurait participer à la

choses, qu'il y a une σύμπνοια, une conspiration vers un but unique *(Ennéades*, II, 3, 7) mais coordination ou subordination ne viennent que du principe premier. Le monde n'est pas un chaos, tout est en liaison *parce que tout vient de l'Un*, et nullement parce que tout est solidaire intrinsèquement dans la matière. Est-ce qu'un gros cétacé a conscience d'une petite égratignure ? *(Enn.* IV, 9, 2) C'est par en haut que les êtres se tiennent, pense Plotin, par l'origine, comme des rayons partant d'un centre.

1) *Enn.* IV, 9, 3.
2) *Enn.* III, 6, 7.
3) *Ibid.*
4) *Enn.* III, 6, 10.

beauté. Elle n'est pas laide par accident mais par essence. εἰ δ' οὕτως αἰσχρὰ ὡς αἶσχος εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι κόσμου. Etant assez mauvaise pour être le mal même, elle est incapable de participer au Bien, εἰ οὕτω κακὴ ὡς κακὸν εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι ἀγαθοῦ. Elle ne peut donc jamais changer, et pourtant, puisqu'elle est la déficience, la Pauvreté, Πενία, elle doit nécessairement recevoir. Reste à conclure qu'elle reçoit tout sans aucune altération et qu'elle demeure incapable d'être autre chose qu'une déficience, une honte, un manque d'être, une chute. Dire qu'elle est mauvaise, c'est avouer qu'elle ne peut être bonne, et ce qui ne peut être bon échappe évidemment à toute altération, ὥστε εἴ τις τὴν ὕλην λέγει κακήν, οὕτως ἂν ἀληθεύοι, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαθῆ λέγοι. Τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ ὅλως ἀπαθῆ εἶναι [1]).

Dès lors ceux qui essaient de fonder la certitude de la vérité sur les images de la sensation, ceux qui se confient à l'expérience pour savoir ce qu'ils sont, ressemblent à des endormis qui prennent pour des réalités les apparences de leurs rêves. La sensation est le sommeil de l'âme : τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστιν εὐδούσης. Aussi longtemps que l'âme reste dans le corps, elle dort. Pour elle, s'éveiller c'est, non pas se lever avec le corps, mais le laisser là. Car celui qui se lève avec son corps passe d'un sommeil à un autre et ne fait que changer de lit. S'éveiller vraiment, c'est se séparer de tous les corps complètement, ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων [2]).

Dès lors l'ascèse pratiquée sur l'individu, ne concerne que lui seul, et les autres n'ont qu'un seul service à lui rendre : disparaître et cesser de le troubler. La philosophie de Plotin n'ignore pas sans doute que les hommes sont plusieurs, mais l'âme n'est pas entièrement dans le corps et elle doit achever de se dégager. Les hommes sont plusieurs, comme un bataillon embourbé dans un marécage. Seul ou environné de compagnons, chacun doit se tirer d'affaire par ses moyens et la vraie communauté d'efforts n'existe pas. La matière, dit Plotin, ne pouvant « garder aucun sceau » et demeurant inaltéblement la même, l'âme n'a qu'à la quitter, comme les compagnons d'Ulysse quittèrent un à un la caverne de Polyphème, comme des colombes s'envolent une à une du pigeonnier. L'œuvre de libération ne peut être véritablement collective.

Plotin n'a jamais compris la composition des êtres que par juxtaposition d'éléments en soi inaltérables. Il devait conclure que la perfection étant d'être simple, la méthode pour y parvenir était de pur retranchement. Peut-être serait-il bon de reprendre sur ce point

1) *Enn.* III, 6, 11.
2) *Enn.* III, 6, 6.

sa critique et d'analyser rigoureusement le rapport de la matière et de la forme dans le composé substantiel, tel que l'entendait Aristote et après lui saint Thomas. La fameuse description de la matière première, que saint Augustin remercie Dieu de lui avoir fait comprendre, semble bien être venue à lui par Plotin, et on n'a certainement pas prononcé le dernier mot sur ce problème délicat quand on a déclaré que la matière et la forme sont causes du composé *per sui communicationem.*

Il est difficile de tirer au clair la doctrine de Plotin sur le désir, doctrine cependant tout à fait centrale dans les *Ennéades.* Le P. Arnou croit que cette théorie est chez Plotin foncièrement incohérente et il pousse très énergiquement son argumentation. D'après lui Plotin, incapable de comprendre autre chose que des éléments tout faits et donc en dehors du changement, aurait placé d'avance dans l'âme même tout ce qui fait l'objet du désir. Le dynamisme serait donc supprimé, rendu inintelligible et cela pour une double raison. D'abord les éléments du composé humain, matière et forme, ὕλη et εἶδος, étant inaltérables l'un et l'autre, ne peuvent former un tout substantiel, qui lui se modifierait en s'approchant de l'Un, objet du désir. On ne découvrirait donc plus chez Plotin le *sujet* du désir, le désirant.

Mais de plus, se souvenant un peu trop de Platon, l'auteur des *Ennéades* aurait placé dans l'âme, par une conséquence de l'innéisme, toutes les richesses que celle-ci est censée désirer : « Le dynamisme du désir est contredit par l'innéisme de l'objet » [1]).

Si nous comprenons bien le P. Arnou, il veut dire que tout désir suppose une indigence, le désir de connaître suppose donc une ignorance. Par ailleurs l'innéisme, plaçant dans le connaissant et avant toute recherche, l'objet à connaître, comble le vide béant de l'ignorance et rassasie la faim de savoir. L'innéisme bloque donc le dynamisme, suivant la formule traditionnelle des scolastiques : *ad terminum actu habitum nullus est motus habentis.*

De plus, tout désir supposant une indigence, il faut que l'objet du désir, capable de supprimer cette indigence, puisse donc réellement modifier, *altérer,* le désirant. Ce qui, par définition, est inaltérable ne peut donc absolument rien désirer.

Nous aurions voulu qu'en un chapitre spécial, le P. Arnou traitât de la théorie de la connaissance chez Plotin. Il ne le fait qu'incidemment. Peut-être qu'en la prenant bien en face, on arriverait à résoudre les deux objections précédentes. Nous ne croyons pas

1) *Op. cit.*, p. 287.

qu'elles soient sans réplique, ni qu'elles manifestent une réelle incohérence dans la théorie plotinienne.

En effet, il est sûr que l'innéisme suppose une certaine immanence du terme de la connaissance dans le sujet qui s'apprête à connaître. Il ne paraît pas que cette immanence empêche tout progrès dans le savoir, car ni Platon, ni Plotin, ni Descartes lui-même n'ont jamais dit qu'au principe de la connaissance l'objet se trouvait dans le connaissant de la même façon qu'un terme. Il s'y trouve πως, c'est-à-dire qu'il n'est pas étranger, qu'il y en a comme une image, une forme préalable, un soupçon, une esquisse. Nous reconnaissons que le mot d'*image* est pour nous, aujourd'hui, assez décevant parce qu'il n'a plus guère qu'un sens optique, mais avons-nous le droit de le transporter tel quel chez Plotin et de traduire εἴδωλον par portrait ou image toute faite? Quand Plotin explique cette immanence du terme connu, avant la connaissance véritable, il insiste sur son caractère flottant, incertain. Les εἴδωλα pour lui sont irréels, et on pourrait même lui reprocher de les avoir incessamment appelés μὴ ὄντα. Quand un maître instruit un disciple, il crée « une petite science dans l'esprit de cet enfant, qui possède une apparence de toutes choses — ἴνδαλμα ἔχοντι ἁπάντων » [1]. Le terme de la connaissance, pour Plotin, n'est pas de savoir *les choses*, mais l'Unité. Il s'en explique laborieusement au livre 4e de la IVe Ennéade et il conclut que la contemplation totale, absorbante de l'Unique Un, seul intelligible, doit supprimer dans l'âme jusqu'au souvenir des événements terrestres, jusqu'au souvenir de l'âme elle-même. La connaissance pour lui est une réduction, tout comme l'ascèse était une simplification. Dès lors, l'innéisme, si loin qu'on le pousse, ne supprime pas le dynamisme du savoir. En effet, ce qui est donné d'avance ce sont bien les εἴδωλα des choses, comme les pierres et les briques sont données au maçon; mais ce qui reste à faire et ce à quoi tend tout le désir de l'âme, c'est de dégager du multiple, donné par les sens ou donné avant la perception, l'unité, seule intelligible et seule reposante. Dire que l'innéisme tue le dynamisme, c'est laisser entendre que pour Plotin la connaissance s'intéresse aux choses, et que celles-ci sont le terme auquel elle tend. Nous croyons qu'en parlant ainsi on introduit subrepticement dans la pensée d'un néo-platonicien une idée très moderne, trop moderne : l'idée que le particulier, comme tel, peut être vraiment objet de science. Plotin n'y a certainement jamais songé.

Reste la seconde objection. Comment le dynamisme du désir est-il

1) *Enn.* III, 8, 5.

possible puisqu'il n'y a aucun sujet pour désirer : ni la matière, inaltérablement pauvre ; ni la forme, incapable de se *transformer*, par définition même ; ni le composé, qui n'est rien d'autre que la juxtaposition de ces deux impassibles ?

Je crois que cette objection méconnaît un des théorèmes fondamentaux du Plotinisme, à savoir que le désir n'est jamais *simple* et que le désirant ne peut pas l'être davantage. L'Un ne désire pas. Lui supposer même la faculté de désirer, c'est un non-sens absolu pour Plotin, parce que l'Un, étant simple, ne peut vraiment se désirer, et parce que, étant entièrement tout ce qu'il est, il ne peut « se pencher hors de lui », c'est-à-dire chercher en dehors de l'Un son unité. Il est εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται [1]).

Le désir ne peut exister que dans ce qui n'est pas un, et le seul objet *réel* du désir c'est l'Un. Tout le reste, tout ce qui sollicite les convoitises et parle au corps, tout cela n'est qu'apparence, μὴ ὄν, mensonge de mensonge. Nous l'avons vu plus haut.

Dès lors pour amorcer le désir, il faut un composé capable de s'unifier et de s'en rendre compte. Rien de plus, rien de moins. Chez Plotin, cette unification se fait par libération de la matière, par retranchement du corporel. Le multiple n'est pas absorbé, ni *ramené* à l'unité ; le multiple sensible est tout bonnement congédié : l'âme n'y fera plus attention. L'âme elle-même est encore dispersée ; elle n'est pas tout à fait une, elle est ποικίλη, elle a des facultés diverses, et des actes différents. Prendre de plus en plus la forme de l'unité, c'est suivre la ligne du désir, et au terme, lorsque l'union sera atteinte, il restera encore un désir, non plus mobile, mais permanent et reposé, parce qu'entre l'âme et l'Un, subsistera, dans leur union même, la distinction ἓν ἄμφω.

Le mode de composition du sujet désirant n'a donc pas, semble-t-il, d'importance, quand il s'agit d'expliquer le dynamisme du vouloir, et on ne voit pas bien où réside ici l'objection. Le sujet désirant c'est le multiple ; aussi la matière désire — Plotin le dit explicitement [2]). Comment peut-elle désirer, puisque l'objet du désir est le bien, et que la matière étant mauvaise ne peut désirer sa propre destruction ? Suivant un tour de pensée qui lui est familier, Plotin répond : elle désire *en tant que telle*, c'est-à-dire, comme mauvaise ; elle veut non le bien mais l'apparence vaine de quelque chose, comme une coquette qui désire la vertu, non comme vertu mais comme moyen de séduction. La forme désire aussi, elle désire

1) *Enn.* I, 6, 7.
2) *Enn.* III, 6, 11.

être elle-même. Comment peut-elle désirer être elle-même, puisqu'elle n'est rien d'autre ; puisqu'elle est inaltérablement ce qu'elle est ? C'est l'objection du P. Arnou. Mais on peut répondre, avec Plotin, que la forme est inaltérable dans ce seul sens, qu'elle ne peut pas cesser d'être ce qu'elle est, et pas du tout dans ce sens qu'elle ne peut être autrement que ce qu'elle est. Partout où il y a désir, il faut bien pourtant qu'il y ait permanence du sujet désirant[1]). Dès lors, sous toutes les variations et à travers l'immense course d'ἔρως, le sujet demeure au fond le même. Si le bouton de rose désire devenir la rose épanouie, c'est à condition que cette rose épanouie soit encore lui.

Pour désirer, il n'est donc pas nécessaire que le sujet soit intrinsèquement altérable, dans ce sens qu'il deviendrait *autre* que lui, il suffit qu'il ne soit pas seul, qu'il ait un voisin avec lequel il forme un tout.

A l'objection posée : qui est-ce qui désire ? est-ce la matière ? est-ce la forme ? est-ce le composé ? Plotin, nous semble-t-il, aurait répondu sans hésiter : tous les trois et chacun d'eux[2]).

Le P. Arnou finit par dire que c'est là, peut-être, au fond, la pensée de Plotin. Avec un grand scrupule de probité, il n'a pas voulu donner à la théorie le léger coup de pouce qui l'aurait remise d'aplomb et il a porté au passif des Ennéades une incohérence au moins apparente[3]). Je crois que le scrupule, ici, était franchement trop timide, et que la doctrine de Plotin, prise dans son ensemble, échappe même à la contradiction de surface, que son éminent critique lui attribue.

Par contre, la question du panthéisme de Plotin est parfaitement mise au point. Les *Ennéades* sauvegardent fort bien la distinction essentielle entre les *uns* et l'*Un ;* entre les participants et la source, la racine de la vie, le simple qui se suffit et qui est tout lui-même par lui-même. Plotin n'aurait pu affirmer l'identité du particulier et de l'Un, qu'en rendant inintelligible tout son système et en contredisant formellement ses axiomes fondamentaux. C'est précisément parce qu'il les déborde, parce qu'il les fait uns, que l'Un est distinct

1) Sinon nous aurions un désir d'anéantissement, ce qui, pour Plotin, est tout à fait absurde.

2) La matière parce que c'est son essence ; la forme parce qu'elle est en partie dans le multiple ; le composé *parce qu'il* est provisoire, et que le provisoire, comme tel, appelle le définitif. Demander *pourquoi* la matière désire, c'est demander pourquoi le cercle est rond.

3) *Op. cit.*, p. 150 et passim.

de tous les multiples. Ils sont par lui, comment pourraient-ils être lui, sans nier qu'ils sont et qu'il est. Mais, dira-t-on, Plotin dit, au moins une fois, que l'âme, au terme de son ascension, devient le νοῦς [1]). Si elle le devient, c'est qu'elle ne s'en distingue plus. Et le νοῦς devient l'Un. Voilà le monisme panthéiste.

Le P. Arnou rejette avec beaucoup de raison cette conclusion, mais il ne motive son avis que d'une manière assez générale. « Il faut tenir compte, nous dit-il, de la manière dont Plotin conçoit le devenir » [2]). C'est très vrai, encore que beaucoup de lecteurs risquent de ne pas recourir aux *Ennéades* pour s'en convaincre. Devenir, pour Plotin, n'implique pas du tout l'identité. La matière devient les apparences, les εἴδωλα des choses, sans jamais cesser de n'être qu'elle-même, c'est-à-dire un μὴ ὄν. L'intelligence devient la chose connue sans la confisquer, sans lui enlever rien de qu'elle est, sans la changer le moins du monde. On devient par participation. La maison devient *une*, et le navire aussi, et le nombre même, et l'armée, sans cesser d'être eux-mêmes. Au contraire, c'est dans la mesure où ils participent à l'Un qu'ils sont ce qu'ils sont, et sans que l'Un en soit modifié [3]). L'œil devient la lumière, nous dit-il, mais la lumière est, avant comme après, très distincte de l'œil.

On peut critiquer ces notions. On peut — surtout si on les couche sur un lit de Procuste bien préparé d'avance — les tailler à volonté. Mais elles font partie du système de Plotin et quand on juge ce système on doit en tenir compte. Le P. Arnou l'a fait. Il a eu raison.

Le plotinisme aboutit à l'extase, qui n'est donc pas l'identité de l'âme avec l'Un, mais leur union. Plotin ayant répété indéfiniment qu'il faut tout laisser, tout oublier, se détourner de toutes les apparences, de tout le corporel, de tout le divers pour contempler l'Un en lui-même et arriver à le *toucher* par une expérience ineffable, des théoriciens de l'Inconscient ou du mysticisme, Drews et Inge par exemple, ont comparé l'extase plotinienne à un anéantissement, à une plongée dans l'abîme du rien. Pour Plotin, cette extase est au contraire une plénitude, une suprême affirmation. Contempler l'Un, c'est si peu contempler le Rien, que c'est voir le sens complet des choses sous la forme la plus synthétique. Il est vrai que l'ascension mystique se faisant par soustraction de tout le sensible, on peut indûment conclure qu'au sommet il n'y aura plus rien, La conclusion tiendrait dans un système empiriste. Mais la métaphysique de

1) *Enn.* VI, 7, 35 (le P. Arnou indique par erreur V, 7, 35).
2) *Op. cit.*, p. 217, note 4.
3) *Enn.* VI, 9, 1.

Plotin est tout ce qu'on veut sauf un système empiriste. Le réel pour lui n'est *pas* dans le donné sensible. Dès lors de quel droit prétend-on que Plotin nous conduit sciemment à l'abîme du Rien parce que, supprimant toutes les fausses apparences d'être, il laisse l'esprit en présence du seul Vrai, du Vrai qui n'est que Vrai, du nécessaire qui n'est que comme tel, et de l'un, dans la forme même de l'Unité?

Cette extase, comme l'a très bien vu le P. Arnou, n'est pas une pièce hétéroclite, amenée dans le système par l'influence des mystères païens. Elle est la conclusion très logique et le nœud du plotinisme. Il y a entre elle et l'extase religieuse des chrétiens, toute la différence qui sépare la nature de la grâce. Il n'y en a pas d'autre. L'extase plotinienne n'est qu'une contemplation métaphysique parvenue à son dernier degré d'acuité [1]). Que cette contemplation puisse faciliter l'extase proprement mystique, la chose ne paraîtra douteuse qu'à ceux qui ne veulent pas voir combien la grâce et la nature s'harmonisent dans le sujet humain. Tout ce qui synthétise le multiple dans la connaissance nous achemine vers la contemplation. Mais quand on se sert des textes de Plotin — comme l'a fait Thomassin, par exemple — pour découvrir chez lui des analogies avec les théories de la grâce prévenante, on méconnaît l'essentiel du système. Celui-ci est strictement et exclusivement naturel. Nulle part il n'y a la moindre trace d'une initiative libre, spontanée, gratuite de l'Un. La participation du multiple à l'Etre, l'ascension des âmes vers Dieu, tout cela c'est la loi de nature, et Dieu est à ceux qui, par leurs moyens, le contemplent. Plotin n'a jamais songé que la conquête de l'Un n'était pas le dernier mot de la sagesse et de la perfection. L'Un, pour lui, se donne comme la lumière, sans distinction et sans préférence. Dieu s'offre à tous chez Plotin, mais il ne prend personne.

Et pas plus que Plotin ne songe à la grâce, il ne parle de la Trinité. L'Un, ἕν; le νοῦς, esprit ; l'âme, ψυχή ; cela fait bien trois termes, mais ni le νοῦς, ni la ψυχή ne sont intérieurs à l'Un. Et quand Plotin, essayant de décrire l'Un, nous dit qu'il se possède par la connaissance et par l'amour, ou plutôt au-dessus de la connaissance et de l'amour, personne ne peut songer un instant que, pour lui, cette connaissance et cet amour soient subsistants ou dis-

1) Pour prévenir les soupçons que fait naître dans les esprits le mot de mysticisme, le P. Arnou propose de le remplacer par « mystique ». L'extase, chez Plotin, serait de la mystique, non du mysticisme. Cette barrière verbale ne paraît pas très solide.

tincts de l'Un ou dans l'Un. Le principe fondamental du système, la transcendance de l'Un comme Un, s'opposait à ce que Plotin y introduisît n'importe quelle pluralité réelle. Ici encore le désir de trouver des pressentiments chrétiens ou des analogies doctrinales à égaré les apologistes d'autrefois et plus d'un de nos modernes historiens des dogmes.

Pour finir, un petit regret et un grand espoir. On peut regretter que la toilette typographique de ce beau livre n'ait pas été plus soignée, et que l'auteur, sans doute pressé par le temps, n'ait pas revu lui-même ses épreuves [1]). On doit espérer que ce volume, qui a valu au P. Arnou le grade de docteur avec la mention très honorable, ne sera pas le dernier, et que son auteur sera bientôt rendu à ces hautes études, pour lesquelles il est si admirablement outillé.

P. Charles, S. J.

V

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

L'objet de l'histoire, écrit M. Gabriel Hanotaux dans son ouvrage *De l'Histoire et des Historiens* [2]), c'est le récit vivant des événements du passé. A cet égard, l'histoire est une science et un art : une science, car pour exposer les événements, il faut les connaître en

1) Quelques exemples, que je relève avec un obscur remords.

Monsieur est parfois écrit en toutes lettres (191) ou M^r (257 note, 260, 269) ou M. (263). Les mots sont mal séparés (113[1] Achaque; 100[14] τουτ'; 128 Boutroux Boehme; 59 note 5 l'Amour Robin; 75 note 2 si non) ou mal orthographiés (20[4] αρκαίαν; 19 note φλὴναφον; 21[1] βλεπόντας; 20[7] ζωόντι; 80[6] ἀγαπᾶτα υτον; 260[18] ἐνθουσιᾷ; 81[8] οὐ — ; 7 note 1 Uberlieferung; 193 Wyssowa; 74 'ενδεές.. 'εστιν; 76 cependent; 93 tendence; 201 le pureté; 242 délices promis; 257 brêche; 149 sympatihe; 35 note : le science, 201 titre : Purifcation). Des guillemets se ferment p. 81 sans avoir jamais été ouverts; l'auteur écrit en chiffre : 1er principe, pp. 78 et 89; des lettres sont tombées, vg: 120[10], ou chevauchent sur d'autres lignes, vg : 206, 216, ou sont retournées 149[10], 97[15]. Je crois bien que p. 285[10] c'est *in*intelligibilité qu'il faut lire. Si je recueille ces broutilles, c'est pour bien montrer au P. Arnou que son livre mérite non seulement d'être feuilleté mais d'être épluché dans le menu détail.

2) Paris 1919.

critiquant les sources ; un art, car faire revivre, c'est créer une seconde fois. L'historien est un peintre, or le peintre doit dominer le modèle pour le rendre.

Une foule de sciences auxiliaires de l'histoire permettent aujourd'hui à l'historien d'exercer son double rôle de savant et d'artiste dans l'exposé fidèle et graphique des événements. Aussi, à l'instar de la plupart des sciences et à la suite de la division du travail, nécessitée par l'extension du champ et la multiplication des moyens d'investigation, l'histoire se voit amenée à se spécialiser, à se concentrer sur une époque, un événement, un groupe, un pays, une province, une ville, un village, une famille, un individu, voire un monument, un tableau, un livre, une science, une langue, un mot. Le passé est considéré à un point de vue particulier : histoire politique, économique, sociale, militaire, littéraire ; l'histoire devient parfois une micrographie.

Le véritable historien est aussi philosophe : il recherche, en effet, les causes et les résultats des événements, leur signification au point de vue de la civilisation et de la culture. L'histoire philosophique n'est pourtant pas encore la philosophie de l'histoire ; celle-ci vise plus loin et plus haut.

En dépit, soit dit en passant, de préjugés enracinés, explicables par des exagérations retentissantes mais peu dignes de l'importance qui leur a été accordée, la philosophie de l'histoire reprend sa place, depuis un certain nombre d'années, dans la littérature historique et philosophique ; même, en quelques pays [1]), elle est enseignée dans des chaires universitaires. Il y a, selon la remarque de M. H. Berr [2]), une tendance à hausser l'histoire jusqu'à la philosophie, à tourner la philosophie vers l'histoire.

Jadis on confondait plutôt histoire philosophique et philosophie de l'histoire. On confondait aussi cette dernière avec l'histoire universelle ou l'histoire de l'humanité. Le nom de Bossuet viendra ici naturellement à l'esprit de plus d'un de nos lecteurs. Personne n'a contemplé les événements du passé d'un point de vue aussi élevé, exposé plus magistralement le rôle de la Providence dans l'histoire, que l'auteur du *Discours sur l'Histoire Universelle* et de l'*Oraison funèbre de la reine d'Angleterre*. On a présent à la mémoire la période classique : « Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires, à qui seul appartient la gloire, la majesté et l'indépendance, est aussi le seul qui se glorifie de faire la loi aux

1) En Allemagne tout spécialement.
2) *Revue de Synthèse historique*, 1919.

rois et de leur donner, quand il lui plaît, de grandes et terribles leçons ».

Le *Discours sur l'Histoire Universelle* n'est certes pas un traité de philosophie de l'histoire ; le mot fut employé pour la première fois par Voltaire [1]). L'évêque de Meaux, précepteur du Dauphin, trace un tableau de l'histoire et, de même que saint Augustin dans le *De Civitate Dei*, cherche le « sens de l'histoire », il interprète l'histoire de l'humanité, eonsidérée au point de vue exclusif mais élevé de la Révélation. Pour mettre de la clarté dans les termes, nous appellerons cette conception la philosophie de l'histoire *spéciale* ou *concrète*. Il n'est pas question, dans l'œuvre de Bossuet, œuvre de synthèse plutôt que d'analyse, de décomposer le fait historique en ses divers éléments, de faire la part des facteurs psychologiques et biologiques ou physiologiques, ainsi que des influences externes qui contribuent à son apparition. Après Bossuet, Vico, Condorcet, Turgot, Victor Cousin, Aug. Comte, Michelet en France ; Fichte, Schelling, Hegel, Herder [2]) en Allemagne ont confondu la philosophie de l'histoire avec l'histoire de l'humanité — *Weltgeschichte* — envisagée par chacun d'eux sous un angle particulier. Tous s'attachent à rechercher la signification, la tendance, si l'on veut, des événements ou plutôt d'une série d'événements du passé, en les liant à quelque plan du monde.

Bossuet, en montrant comment Dieu règne sur tous les peuples et comment « tout s'avance avec une suite réglée »[3]); de Maistre, en assignant à chaque nation ou à certaines nations une mission à remplir ; Donoso Cortès, en invitant le penseur à lire dans l'histoire « la manière merveilleuse dont Dieu dispose les événements humains pour sa propre gloire et pour le bien de ses élus, événements dont il est le maître, sans que pour cela l'homme cesse d'être le maître de ses actions » ; Lenormant, en considérant — comme nous — que l'histoire est dominée spirituellement par le Golgotha, temporellement par la loi du progrès indéfini « *estote perfecti* » ; H. Spencer, en essayant de rattacher l'histoire humaine à l'histoire

1) *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (etc.), 1740. Préface de l'édition de 1785.

2) Ce dernier distingue pourtant entre facteurs et résultats et combine la « philosophie de l'histoire générale » — dont nous parlerons tantôt — avec la philosophie de l'histoire spéciale.

3) V. Cousin se rapproche de l'école de Bossuet en voyant dans l'histoire « la manifestation des vues providentielles de Dieu sur l'humanité » et dans la nécessité des lois de l'histoire, « la forme visible de la Providence dans l'histoire ».

physique et biologique, qui seraient régies l'une et l'autre par les lois d'une évolution transformatrice ; Stuart Mill, enseignant que la loi générale de l'humanité n'est pas nn progrès incessant, mais une marche variable, comportant des ralentissements, des périodes de calme ou d'arrêt ; W. Wundt, en attribuant comme domaine à la philosophie de l'histoire, l'histoire du développement psychologique de l'humanité, tous ceux en un mot qui, comme encore Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Comte, Cousin, cherchent de façon exclusive dans les faits du passé, concrètement envisagés, l'élément finaliste, la conformité à un plan d'ensemble, font, d'après les idées que nous venons d'exposer, de la philosophie de l'histoire téléologique. Ils poursuivent l'unité dans les résultats, non dans les causes.

Mais autre est le sens de l'histoire, — *der Sinn der Geschichte* (Wundt) — quand il s'agit d'un fait ou d'une série de faits déterminés, autre quand il s'agit de la constitution ou la nature du fait. Chercher à connaître la direction du vent à un moment donné, n'est pas la même chose qu'étudier l'origine et la nature de ce phénomène météorologique. Autre chose, remarque Cournot, est l'étiologie ou science des causes, autre chose est la téléologie historique ou science des fins.

Il y a une philosophie de l'histoire générale, œuvre d'analyse plutôt que de synthèse, remontant des effets aux causes, laissant à la philosophie de l'histoire spéciale la tâche de dégager les effets des causes, de rechercher la finalité, secondaire ou suprême, dans le développement des événements historiques. La philosophie de l'histoire spéciale ou concrète demande à l'homme, à l'humanité où ils vont ? La philosophie de l'histoire *générale* ou *causaliste* leur demande « comment ils marchent ». C'est la différence entre la question : « Quo vadis ? » et celle-ci : « Quomodo vadis ? »

La philosophie de l'histoire, au sens nouveau de l'expression, diffère donc d'une double façon de la science de ce nom au sens ancien : par le but et par l'objet. Elle recherche la causalité efficiente, non la finalité ; elle s'occupe non du fait concret, mais du fait considéré d'une manière abstraite, c'est-à-dire sans détermination de temps ni de lieu : le fait historique envisagé en lui-même, au point de vue de ses causes générales ou plutôt génériques. Tarde, H. Berr, directeur de la Revue de Synthèse historique, Cournot, Xénopol, Bernheim, Durckheim, appartiennent à cette catégorie des théoriciens de l'histoire ; sans proscrire l'élément téléologique, ils recherchent l'unité moins dans les résultats que dans les causes.

Ceci posé, nous définirons la philosophie de l'histoire — qu'on pourrait appeler avec la Revue de Synthèse historique, la « méta-

physique de l'histoire », mais dans un sens autre que celui de P. Janet [1]), — *l'étude, dans l'ordre des causes secondes, des facteurs du fait humain et des lois ou principes qui président à sa production.* Elle étudie ces facteurs dans leur nature et leur action réciproque ; elle recherche les sources du fait historique, non au point de vue critique, c'est-à-dire sous le rapport de leur force probante, mais au point de vue de leur valeur ontologique et causale. Comme la philosophie de toute science, celle de l'histoire porte ses recherches sur les causes les plus profondes, en entendant par cause tout ce qui exerce de l'influence sur l'existence et les propriétés des êtres, dans l'espèce, tout ce qui contribue à l'apparition — et l'on peut ajouter : à la non-apparition — du fait humain, car il existe des facteurs négatifs presque aussi puissants que les facteurs positifs.

Justifions à présent notre définition. Et tout d'abord pourquoi l'expression « fait humain ? »

Les faits d'ordre naturel n'entrent en ligne de compte que pour autant qu'ils affectent l'homme, son œuvre ou plutôt son activité, ou qu'ils sont affectés eux-mêmes par celle-ci.

L'homme constitue la figure centrale de l'histoire. Son rôle peut être parfois effacé, à peine visible au moins ; il peut n'être qu'acteur muet, mais sans l'homme, — alors même qu'on nierait son libre arbitre — point d'événements historiques, point d'évolution historique, point de lois historiques, pas d'histoire, en un mot. Sans l'homme, sans l'humanité, il y a des phénomènes naturels, des variations de température, du soleil et du mauvais temps, des tempêtes et des cataclysmes, des plantes qui croissent et dépérissent, souvent pour ne plus apparaître. Otez l'être humain, « aussitôt la vie cesse, plus d'empires, plus de peuples, plus de générations distinctes les unes des autres. Les siècles pétrifiés s'arrêtent ; il faut effacer tous les livres d'histoire civile et ajouter un chapitre à l'histoire naturelle ».

Nous avons parlé de causes secondes : celles-ci supposent une Cause première, intelligente, Être simple, nécessaire, possédant en soi la perfection des choses, différent du monde contingent et auteur de celui-ci, non par voie d'émanation immanente (Brahmanisme) ou transitive (Sabatier, V. Cousin), mais par voie de création.

1) *Principes de métaphysique et de psychologie.* Paris, 1897. « Enfin elle (l'histoire) devient tout à fait philosophique et presque métaphysique, lorsque, planant au-dessus de l'histoire proprement dite, elle cherche à découvrir non plus la loi du développement d'un peuple et d'une race, mais la loi du développement du genre humain tout entier » (I, p. 251).

Toute autre cause est instrumentale ; elle ne peut agir que sous l'empire de la Cause Première. La substance créée est radicalement incapable d'agir par elle-même ; elle n'agit qu'au moyen de puissances surajoutées, que lui donne et que lui conserve la Cause Première [1]). « C'est de la divine Providence, dit Bossuet, c'est de ses ordres secrets que dépend ce long enchaînement de causes particulières qui font et défont les empires, c'est Elle qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées et qui frappe ces coups dont le contre-coup porte si loin ». Parmi les causes secondes ou instrumentales, l'homme — appelé par de Bonald le premier ministre de la Cause Première — occupe la première place.

*
* *

Une philosophie de l'histoire, supposant des concepts généraux et basée sur des principes, est-elle possible ?

Nous abordons ici un terrain où les hypothèses absurdes, les généralisations brillantes seulement par la forme, les exagérations étranges et périlleuses se sont donné rendez-vous. Taine n'a-t-il point prétendu qu'un jour arriverait ou il sera possible de prévoir les événements ? L'Allemand Stasse, s'est efforcé de ramener le problème de l'histoire à un problème de mathématique. Notre compatriote Millard veut assimiler les lois de l'histoire à celles du magnétisme. Donnez-moi la géographie d'un pays, a écrit un auteur, et je vous donnerai son histoire. Desmolins entend expliquer le type social des peuples par la route qu'ils ont suivie. G. Tarde a outré la part de l'imitation. Et qui ignore les exagérations de Taine au sujet de l'influence du milieu sur la littérature et l'art, et la thèse de l'école du matérialisme historique, qui interprète l'histoire par les besoins économiques de l'homme ?

L'exagération d'un principe ou d'un facteur n'en démontre pas l'inexistence et le meilleur moyen de combattre la tendance à la généralisation vague et risquée, c'est de serrer de près la nature des choses. Essayons de répondre à certaines objections.

On nous opposera 1° l'instabilité et la variabilité humaine, la prédominance apparente de l'accidentel dans l'histoire ; 2° le libre arbitre ; 3° le rôle du hasard.

L'homme au caractère changeant et capricieux, ce « chaos », ce « sujet de contradiction », comme l'appelle Pascal, ne rencontre-t-il pas à chaque pas l'imprévu et le « non-voulu », le hasard, pour

1) Mercier, *Cours de psychologie; Cours de logique.*

employer le nom qu'on lui donne dans le langage scientifique, de façon que l'histoire devient, selon le mot de Cortès, un véritable labyrinthe ? Quel fondement, dans ces conditions, les « lois de l'histoire » peuvent-elles bien avoir ? La vie de l'individu comme celle d'un peuple ne présente-t-elle pas le spectacle d'un fouillis inextricable d'influences qui se superposent et s'enchevêtrent, où tout phénomène est tour à tour cause et effet, pris dans un chassé-croisé de courants et de sous-courants ? Ou encore : faire de la philosophie de l'histoire, n'est-ce point tenter de peser des impondérables ?

L'histoire a été appelée, non sans raison, un éternel recommencement. L'accidentel varie, le fond — la substance, diraient les philosophes — échappe au changement. Ce fond, c'est d'abord l'être humain, toujours semblable à lui-même, par ses facultés, ses besoins fondamentaux, ses tendances indestructibles : la partie stable de sa nature, accentuée par l'hérédité, l'éducation, l'esprit d'imitation et l'habitude, en est la principale.

Toutes les générations passées ont poursuivi le bonheur et le plaisir et fui la souffrance, travaillé et joué, ri et pleuré, aimé et haï, inventé et imité, commandé et obéi, comme la nôtre et les générations futures ressembleront aux précédentes. L'esprit de l'homme, d'autre part, ne peut se dérober aux principes immuables de la métaphysique, de la logique, du droit et de la morale, aux lois de la nature.

Autre élément de nécessité : le contact de l'homme avec le milieu ambiant, indispensable à l'exercice de sa libre activité et engendrant des rapports d'influence active et passive. Si entre l'homme et le milieu se place la liberté — l'auto-détermination de la volonté — celle-ci a ses limitations positives, résultant de la localisation de nos actes dans un milieu, et négatives, causées par des obstacles extérieurs auxquels se heurte notre penchant à l'action, obstacles plus infranchissables que ceux qu'elle rencontre dans les facteurs d'ordre interne.

La liberté est sans doute un magnifique privilège, une splendide possibilité. Son domaine d'action, en réalité, est étrangement restreint. N'est-ce donc rien que ces mille entraves qu'elle rencontre à chaque pas dans la nature extérieure, dans les facteurs économiques, dans le contact social, dans les inégalités des conditions, dans les situations de fait créées par l'histoire ? Nos actes ne se heurtent-ils pas à chaque instant non seulement au droit, à la volonté, à l'arbitraire des autres, aux lois positives, mais encore à la tyrannie des usages, des coutumes, des mœurs, des idées reçues,

de l'opinion, à des nécessités sociales de toute espèce? Notre libre vouloir est noyé dans un monde d'obstacles et d'impossibilités naturelles, économiques et sociales. L'homme peut, s'il le veut, se soustraire à l'influence qui excite, paralyse, modifie ou oriente son activité ou ses actes, mais le veut-il? D'ailleurs est-il toujours de son intérêt de le vouloir? Enfin, en bien des cas, peut-il s'y soustraire? Est-il en son pouvoir de supprimer le climat, les conditions géographiques, la contrainte sociale, toutes choses qui impriment à l'histoire de l'individu ou du groupement un cachet qui peut varier avec le temps, le lieu, l'individu ou le groupement, mais qui constitue une réalité indéniable et inéluctable?

N'y a-t-il pas à côté de nous, autour de nous une foule de choses, de faits, de situations qui s'imposent, auxquels nous ne pouvons souvent rien changer? Cet ensemble de circonstances et de conditions physiques, économiques et psychiques constitue le milieu, envisagé ici indépendamment de ses accidents ou des contingences variables. Nier absolument tout déterminisme, c'est nier l'impossible, car l'impossible est une forme de déterminisme ; c'est nier la nécessité, voire la logique qui elle-même est une forme de nécessité.

A ceux qui nient la possibilité d'une philosophie de l'histoire nous posons le dilemme suivant : ou bien l'homme domptera le milieu dont l'influence donne naissance à des lois historiques, ou bien le milieu domptera l'homme, ou, plus exactement, celui-ci se laissera dompter par le milieu. Dans l'un comme dans l'autre cas, le milieu exercera sur l'activité humaine, sur les faits de l'histoire, une influence qu'on pourra appeler passive dans le premier, active dans le second, mais à laquelle il n'est nul moyen d'échapper. Le révolté peut lutter contre le milieu, mais en lui empruntant les armes dont il a besoin pour le combattre. Nous dirons plus : le progrès consiste précisément dans l'empire raisonnable et éclairé de la volonté humaine sur les facteurs externes, en vue d'en utiliser ou d'en écarter l'influence, prise dans ses réalisations individuelles ou concrètes.

Mais, nous demandera-t-on, que faire du hasard? Ici surgit une nouvelle objection.

Le hasard constitue la forme la plus expressive de la contingence ; il possède déjà toute une littérature [1]). Nul milieu n'en est exempt. Il y a le hasard physique, physiologique, météorologique, thérapeutique, économique, psychique, social, ce dernier riche en variétés : accidents, rencontres, coups de tête et accès d'humeur,

1) Ouvrages et études de Cournot, Tarde, Poincaré, Lottin, Bertrand, etc.

éclairs de génie et inspirations inattendues, découvertes et folies subites, sans parler du hasard voulu, sous forme de tirage au sort.

Le hasard a été appelé [1]) un fait historique sans état civil. Il comporte, à côté d'un élément subjectif — son caractère d'imprévu — un élément objectif : la fortuité, une espèce d'intersection de deux courants indépendants. Il résulte de l'objectivité du hasard que, même si nous connaissions à fond la nature des êtres, le hasard pourrait être prévu, mais non éliminé complètement. Qui se dira à l'abri, nous ne dirons pas de la chute d'un aérolithe — phénomène remplacé aujourd'hui par les accidents d'aviation — mais de la rencontre fâcheuse d'un fou furieux, d'un décès subit ? Il n'en est pas moins vrai que, en tant qu'événement imprévu, le hasard voit se restreindre son domaine avec le progrès intellectuel et moral de l'humanité. Si celle-ci parvenait à éliminer la contingence née de l'ignorance, de l'imprudence, de l'inconséquence, des passions déréglées, de l'indiscipline, de la faiblesse de caractère et de volonté, le champ du hasard se verrait singulièrement réduit. Le hasard, peut-on dire, est en raison inverse du degré de culture. Xénopol n'avait donc pas entièrement raison d'affirmer, dans ses *Principes fondamentaux de l'Histoire* [2]), que les manifestations du hasard ne peuvent être soumises à aucune loi.

Pas de science, pas de philosophie sans principes ou sans lois. Des lois en histoire ? Quelle hérésie en histoire et en philosophie à la fois, s'écriera-t-on.

On nous permettra une courte digression sur le terrain de l'économie politique. Il existe des lois économiques, dont la plus connue est celle qui établit le rapport entre le prix des choses et leur rareté ou leur abondance. Les lois de l'économie politique, tout en ayant un fondement dans la nature des choses (*fundamentum in re*), ont un caractère éminemment psychique : ceci n'a plus besoin d'être démontré, Elles sont basées sur la logique. La loi de l'offre et de la demande implique l'intervention de l'intelligence, du raisonnement et du désir ou de la crainte. Il y a l'esprit de spéculation chez l'acheteur comme chez le vendeur. C'est la personne humaine, a dit un penseur, qui décide de la valeur des choses et non point la valeur qui s'impose du dehors à la personne.

Or il n'est encore venu à l'idée de personne de s'insurger, au nom du libre arbitre, contre cette loi économique, bien qu'elle soit exprimée à l'aide d'une formule inexacte. Le prix, dit-on, est en

1) H. Berr, *La synthèse en histoire*. Paris, 1911.
2) Paris, 1899.

raison directe de la rareté et en raison inverse de l'abondance d'une marchandise. En d'autres termes, une chose rare est chère ; il y a cependant bien des choses rares qui ne sont et ne peuvent être chères. Et il peut parfaitement arriver que l'abondance d'une denrée ne provoque pas la baisse du prix. Ce qui est exact, c'est que le prix a une *tendance* à être proportionnel à la rareté de la chose, ou à son abondance.

Quoi qu'il en soit, l'existence de lois régissant notre vie économique, c'est-à-dire notre libre activité dans une de ses manifestations les plus fréquentes, est acceptée universellement. Cette même activité fait-elle exception, sous ce rapport, lorsqu'elle se manifeste dans un autre domaine ? La réponse doit être négative ; mais il faut s'entendre : en aucun cas les lois dites lois de l'histoire ne peuvent être nécessitantes commes les lois physiques, mécaniques ou chimiques ; ni impératives, comme les lois morales, car la trame de l'histoire est faite des actes de la volonté de l'homme, des conclusions pratiques de sa logique théorique ou de sa logique affective ; ni purement empiriques enfin, c'est-à-dire dépourvues de tout fondement dans la nature des choses.

C'est donc une erreur que de refuser, avec Schopenhauer, la qualité de science à l'histoire, de la condamner à ramper sur le terrain de l'expérience, et à ne s'élever jamais au-dessus de l'individuel. On doit, au contraire, se réjouir, comme le dit M. Horst-Engel, de ce que, à notre époque, on ait démontré la possibilité d'appliquer à la science historique des concepts généralisateurs. Est-il téméraire, dans ces conditions, de chercher à dégager dans les faits ce qu'ils ont de général, afin de ramener les causes particulières à des causes générales ?

Les considérations qui précèdent fournissent, croyons-nous, une réponse affirmative à la question. La philosophie de l'histoire, entendue au sens indiqué plus haut, est une science possible ; elle a des bases sûres.

Elle a des rapports multiples avec la psychologie et avec la sociologie, sans se confondre avec l'une ou avec l'autre. Elle embrasse des questions qu'il serait impossible de ranger dans le cadre d'une autre science que celle de la causalité historique.

Il y a d'abord l'analyse subjective et objective du fait humain, ses facteurs internes et externes — tendance à l'action et loi du moindre effort. — Quel est le rôle du milieu extérieur dans la production des événements ? En quoi consiste leur influence, active et passive, et est-elle susceptible d'être formulée scientifiquement ? — Quelle est la part revenant à la race, à l'hérédité, au caractère

individuel et collectif ; aux idées, à l'opinion, au génie, à la foule, à l'imitation : pourquoi imitons-nous ? — Eléments constitutifs et influence génétique des caractères nationaux. — Influence du milieu sur la responsabilité morale et pénale. — Le phénomène de la contrainte sociale, individuelle et grégaire, comme force historique. — Influence idéologique et pragmatique des lois positives. — En quoi consiste la réaction mutuelle des événements, leur pouvoir rayonnant ou d'émission ? — Le problème du hasard et celui de la possibilité et de la nature des lois historiques. — La question des influences internationales ; les métamorphoses nationales ; généalogie des civilisations. — La question des tendances centrifuges et centripètes (nationalisme et cosmopolitisme). — La philosophie de la guerre et de la paix, etc.

La philosophie de l'histoire n'est donc ni un vain mot ni une science sans objet.

E. Vlietinck.

VI

LA VALEUR PHILOSOPHIQUE DE LA RELATION DE RAISON

L'occasion de cette note nous a été fournie par quelques passages de l'article de M. Bittremieux : *L'Absolu peut-il être relatif ?* paru dans la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* en novembre 1922. Nous citerons particulièrement :

... « L'essence divine n'est pas saisie comme si elle était réelle-
» ment distincte des attributs divins, mais... l'intelligence la *conçoit*
» comme séparée et distincte et cette relation n'existe pas, bien que
» l'intelligence la conçoive. L'intelligence sait très bien que la rela-
» tion qu'elle conçoit de la façon indiquée n'est pas une chose *réelle*
» en Dieu, qu'en Lui essence et attributs sont une et même chose et
» ne peuvent donc être rapportés l'un à l'autre par une relation
» réelle, comme s'il s'agissait de deux termes réellement distincts ;
» en un mot, *cette relation de raison n'est qu'une fiction, un produit*
» *de la raison elle-même, ayant sa source et son existence dans l'in-*
» *telligence et rien que dans l'intelligenee* ».

... « L'intelligence établit des rapports là où en réalité il y a » identité *et elle agit ainsi tout en connaissant que ces relations ne » sont nullement objectives mais purement subjectives* »[1]).

Nous craignons fort que ces déclarations ne soient jugées insuffisantes et même que l'agnostique n'en triomphe bruyamment en affirmant que recourir à une relation purement subjective, à une pure fiction, c'est précisément avouer son impuissance à dépasser l'agnosticisme.

N'est-il pas contradictoire de faire appel à des relations, à des propositions qui ne sont manifestatives que du seul sujet pensant, pour faire connaître par elles un Absolu dont on prétend pouvoir démontrer l'existence et poser les propriétés ? Ces divisions, ces distinctions, ces compositions de raison n'ont prise que sur le sujet, elles ne mordent pas sur l'objet. Elles sont donc un pur symbolisme, de simples métaphores.

Nous estimons donc opportun, pour pouvoir vraiment « expliquer *ex professo* la doctrine de la relation dans ses rapports avec l'Absolu » [2]), d'approfondir la notion des relations de raison.

Nous voudrions montrer que la réponse à l'agnosticisme est la justification *en Dieu* de *relations de raison* fondées sur *la distinction virtuelle incomplète.*

Il faut dépasser les relations de pure raison qui, exclusives des autres, justifieraient l'attitude agnostique. Il faut écarter les relations de raison fondées sur une distinction virtuelle complète, qui poseraient en Dieu une distinction réelle entre l'essence et l'être et jetteraient l'Absolu au plan du relatif. Il faut insister sur le fait que seule notre façon de parler porte la tare de notre composition hylémorphique et que notre pensée corrige, à mesure, cette expression qui nécessairement la trahit.

Il faut donc dépasser les relations de pure raison, demeurer en deçà de toute relation de raison fondée sur une composition logique proprement dite, c'est-à-dire sur une distinction virtuelle complète.

Il faut mettre en lumière et en valeur la féconde relation de raison fondée sur la distinction virtuelle incomplète, qui ne donne lieu qu'à une composition logique improprement dite et n'exige nullement comme son fondement une distinction réelle quelconque.

1) pp. 432 et 433, *l. c.* C'est nous qui soulignons les deux derniers passages.
2) Cfr. Bittremieux, *l. c.*, p. 430.

Les expressions suivantes appliquées aux relations de raison : purement subjectives, fictions, ayant leur source rien que dans l'intelligence, trahissent quelque peu la pensée de M. Bittremieux.

Lui-même, en effet, parle d'une distinction entre Dieu et ses attributs, *fondée* sur l'infinitude divine, dont notre intelligence abstractive ne peut que par la multiplicité des points de vue, apprécier quelque peu la richesse inexhaustible [1]).

Il parle encore de relations de raison postulées par l'Absolu. « Ne » faut-il pas, puisqu'il y a une relation réelle dans l'effet à l'égard » de la cause, que notre intelligence attribue des relations ration- » nelles au terme auquel se réfèrent ces relations réelles ? » [2])

Il cite en terminant la phrase du P. Sertillanges [3]): « Dieu demeure » le grand Séparé dont tout ce qu'on peut dire n'a de valeur qu'à » *titre d'expression* de ce que nous sommes et de ce que sont toutes » créatures par rapport à Lui ».

Enfin, il conviendra que subjectif n'équivaut pas à fictif. Un cercle carré appelé A est une fiction, une contradiction, un néant de contenu même subjectif, bien que je lui donne une désignation, une image verbale. L'objet formel de la logique est d'ordonner les actes de la raison en vue d'atteindre le vraï. Dans ce domaine subjectif la fiction n'a aucune place [4]).

* * *

Dans une relation fondée sur une distinction de pure raison *(distinctio rationis ratiocinantis)* l'objet est considéré dans les deux termes au même point de vue. Que je m'exprime l'humanité par un terme concret : homme (espèce) ou par ces deux autres : animal raisonnable (genre et différence spécifique), j'envisage le même objet formel.

Que j'exprime Dieu comme saint Anselme dans son fameux argument du *Proslogion* par cette expression : *être le plus grand possible* ou par cette autre synonyme : *être qui doit ne pas pouvoir passer du non-être à l'être* ou *être qui n'est pas purement possible, mais dont la possibilité, c'est l'être même ;* j'ai usé de trois appella-

1) *L. c.*, p. 433.
2) *L. c.*, p. 452.
3) *Saint Thomas d'Aquin*, (Collection : « Les grands philosophes »). Tome I, p. 114.
4) Cfr. le compte-rendu du *Cursus philosophicus* du P. Z. VAN DE WOESTYNE, *R. N. S.*, 1922, p. 530.

tions qui envisagent le même point de vue dans l'objet et qui, sans être de pures fictions, puisqu'elles sont, comme concepts, équivalentes, ne me renseignent que sur mon idée en dévidant ce qui s'y trouvait subjectivement renfermé. Des considérations de relations de pure raison ne peuvent me conduire à affirmer l'existence objective de Dieu ni à me faire sortir de l'ordre des concepts.

Une relation de pure raison, subjective, ne parvient pas à dépasser l'agnosticisme en théodicée. Je me fais de Dieu une idée suffisamment caractéristique, comme d'un objet qui dépasse le sensible, le fini ; cela ne montre pas qu'à cet objet corresponde une actualité, ni que cet objet ne soit pas en soi positivement non-contradictoire. Sa possibilité demeure intrinsèque et purement négative. Je ne puis rien en tirer pour un jugement d'existence ou pour une affirmation anti-agnostique. Je ne sors pas de l'ordre purement conceptuel et, en ce sens, purement subjectif.

*
* *

Or, « il est une science qui considère l'être en tant qu'être et ses propriétés nécessaires », dit Aristote [1].

Cette science progresse non en étendue mais en profondeur, puisque son objet est à la fois et le plus général et le plus compréhensif possible. L'intelligence seule est compétente à son propos. Dans sa genèse psychologique, l'être est lié à des conditions matérielles ; il n'est pas perçu ni perceptible par les sens, il est conçu par l'intelligence.

L'objet de la métaphysique est en soi indépendant du fait sensible et de la manière abstractive imposée à l'intelligence humaine pour le posséder. La métaphysique est science de la réalité idéale, posant les conditions nécessaires de l'existence, de la nature, de l'intelligibilité de tout être quel qu'il soit.

L'être s'oppose au néant absolu, au contradictoire, à l'impossible en soi. Il doit donc être, il ne peut pas ne pas être. Il est intelligible, puisque l'inintelligible serait l'indéterminable en soi, le contradictoire. La possibilité nous est donnée dans les faits. C'est là que notre intelligence mord sur le réel existant et atteint l'être qu'elle éclaire.

Ce n'est donc qu'*a posteriori,* en partant des faits ramenés à l'unité intelligible, à la loi métaphysique, que nous pouvons montrer que Dieu, l'Acte pur doit être et ne peut pas ne pas être. Le possible,

1) *Métaphys.*, Γ, 1, Bekker, 1003, a 21-22.

en soi nécessairement possible, le contingent nécessairement contingent n'est tel que par le nécessairement nécessaire.

Le contingemment contingent est contradictoire, c'est l'indéterminable, le multiple non ramené à l'un, à l'intelligible, à la raison d'être. Or, tout être est être ; l'être isolé, l'être non en rapport avec l'être est impossible et *par conséquent* impensable.

La loi de l'être domine donc sujet et objet, elle s'impose de soi à la logique et se justifie de soi devant la faculté intellectuelle, qui ne se rend qu'en face de la raison d'être.

Ce sont donc les transcendantaux et leur valeur absolue qui nous livrent toute connaissance que nous pouvons avoir de Dieu. Il n'y a pas de science *spéciale* de l'Être pur. Nous ne savons de Dieu que ce que nous savons de l'être.

* * *

Que savons-nous de l'être ? Comment formuler cette connaissance ? Quelles en sont les conditions réelles ? Telles sont les questions qu'il nous faut résoudre pour comprendre ce que peuvent être en Dieu les relations de raison.

Les transcendantaux sont : *res, ens, unum, verum, bonum, pulcrum,* que l'on peut traduire : l'essence, l'existence, l'unité, la vérité, la bonté, la beauté.

Dans ce nombre les deux premières notions constituent l'être en lui-même, les quatre dernières sont propriétés nécessaires, attributs inséparables de tout être en tant qu'être.

Entre l'*ens*, *res,* et les propriétés transcendantales il y a distinction non réelle, mais distinction de raison, avec fondement dans l'être, distinction virtuelle donc, mais distinction virtuelle incomplète, puisque tout être est inséparable de son unité, non division en lui-même, division d'avec tout autre. L'unité ajoute à l'être non une réalité mais une négation sous forme de privation.

La vérité lui ajoute une relation possible avec une intelligence ; la bonté une relation possible avec une tendance (intelligibilité de l'agir nécessaire) ; la beauté, une relation possible avec une sympathie désintéressée, la bonté de la vérité. Ces relations ne sont pas des réalités nouvelles, pas plus que l'unité ; de plus elles n'ajoutent pas une notion logique positive mais une *relation*.

J'en conclus que entre l'être et ses propriétés transcendantales

1° Il n'y a pas de distinction réelle.

2° Il y a plus qu'une distinction de raison.

3° Il y a une distinction virtuelle *incomplète*.

4° Cette distinction virtuelle incomplète ne donne pas lieu à une composition logique proprement dite ou à une addition positive proprement dite. Ajouter une négation ou une relation qui n'est pas une nouvelle réalité, ce n'est pas ajouter un concept à contenu *positif*.

Dès lors, je puis mettre en Dieu cette multiplicité logique. Dieu étant l'Être métaphysique absolu, le nécessairement nécessaire, est l'Unité par essence, l'Unicité, la Vérité pure, intelligence et intelligible à l'état pur, Bonté créatrice, Beauté essentielle. Saint Thomas a donc pu écrire (I, q. 13, art. 4, c.) : « Et ideo nomina Deo attributa, licent significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma ».

En Dieu les attributs comme l'infinitude, l'ubiquité, l'éternité, l'immutabilité, qui tous se rapportent à l'unité ne sont *entre eux* distincts que d'une distinction de pure raison. Pour les attribuer à Dieu il faut les ramener à l'unicité divine, propriété transcendantale, et donc trouvant en Dieu son état pur de perfection absolument simple.

*
* *

Venons-en à l'examen des notions constitutives de tout être : *res*, *ens*. Impossible, même en pure logique, de « désessencier » l'existence ou de « désexistencier » l'essence. Tout être doit comporter un rapport à être et à essence.

L'essence est le contenu, l'être est l'acte ultime. Un possible est un possible d'être.

Or, l'essence qui à l'état pur est le tout de l'être, l'infini de l'être, tout en conservant sa note de contenu, peut être mesure finie d'être, limite vraie d'être, talité en face d'une autre talité d'être. Le fini est possible.

Il serait contradictoire, s'il était fini en tant qu'être. Cela équivaudrait à affirmer que l'être est essentiellement fini, ce qui est absurde. L'être *fini* est donc composé *réellement* de limite finie d'être ou de puissance réelle et d'acte que la puissance limite. L'être fini est donc réellement composé d'essence et d'existence. L'Être infini n'est pas réellement composé d'essence et d'existence. Mais dans l'Être infini entre l'essence (état pur de l'essence) et l'existence en soi (*Ipsum esse*) il y a plus qu'une distinction de raison, il y a une distinction virtuelle incomplète, tout comme entre l'être et ses propriétés transcendantales.

L'essence limite n'est pas le néant, c'est un néant *relatif*. L'être

fini n'est pas l'être, c'est *un* être. L'essence est donc, dans le fini, réellement une restriction de l'être.

Toute cette doctrine de la composition réelle nécessaire de l'essence et de l'être dans le fini, comme fondement même de sa possibilité comme fini, est admirablement résumée par saint Thomas dans ce texte du *De Veritate,* q. 27, art. 1, ad 8. « Omne quod est *in genere substantiae est compositum reali compositione ;* eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod *esse suum sit aliud quam ipsum*, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae *sunt directe in praedicamento* et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae *compositum est saltem ex esse et quod est* ».

Dès lors la compositiom logique correspondant à la distinction virtuelle complète des degrés métaphysiques de la fameuse échelle de Porphyre, *substance, corporelle, vivante*, etc., suppose nécessairement en son fond une distinction *réelle.* Elle ne peut donc se rencontrer en Dieu.

Les relations de raison en Dieu doivent ainsi ne vérifier que ou bien la distinction de pure raison — et à elles seules elles sont manifestement insuffisantes — ou bien la distinction virtuelle incomplète, seule distinction vraiment féconde objectivement en théodicée. Aussi bien dans les degrés logiques de Porphyre, la différence spécifique est logiquement extérieure au genre, elle ajoute une notion positive nouvelle. L'animal peut être raisonnable ou non raisonnable. La notion qui est ainsi complétée du dehors, ne peut donc pas être l'être ou l'essence non restrictive de l'être. Le complément ne peut s'ajouter qu'à l'essence limitée, à la talité, à la mesure d'être, s'opposant à un autre être.

Dieu étant l'Être pur est au-dessus de tout genre, Il ne peut être complété du dehors; Il ne peut logiquement être représenté par une notion susceptible d'une addition proprement dite. Donc, encore une fois, toute distinction virtuelle complète, comportant une addition logique proprement dite, doit nécessairement être écartée de notre idée de l'Acte pur sous peine de contradiction.

*
* *

D'après le P. Monaco, S. J. [1]), cette conception thomiste d'une distinction réelle dans le fini entre l'essence et l'existence pour

1) Cfr. *Praelectiones Metaphysicae.* Prati 1913, pp. 144 à 195.

dépasser l'agnosticisme et le panthéisme, ne reposerait que sur une analogie empirique avec la limitation d'une forme accidentelle par son sujet substantiel, ou d'une forme unie à la matière par cette même matière première. « Volve et revolve omnia opera S. Doctoris » et nullum aliud argumentum invenies nisi... purum argumentum » analogiae... Nam actus accidentalis, quum non existat nisi in » subiecto, ideo non limitatur ac multiplicatur nisi per subiectum. » Pariter homo, idem est de aliis, proprie ac formaliter non limi- » tatur per potentiam subiectivam sed per principia individuantia » ipsi addita, quamvis utique fundamentaliter requiratur potentia » in ordine essentiae nempe materia prima, quae in se formam » recipiat » [1]).

Or, saint Thomas a lui-même prévu l'objection à laquelle pourtant on dit qu'il ne pensa point sérieusement. Il y a répondu dans un sens *nettement métaphysique*, tandis qu'on l'accuse de n'avoir jamais apporté en faveur de la distinction réelle entre l'essence et l'existence du fini, qu'une analogie empirique avec les êtres matériels.

C'est dans la Q. *De Anima*, art. VI, objectio 2ª :

« Pari ratione subjecta participant, non autem formae ; sicut » album potest aliquid participare praeter albedinem non autem » albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur » anima. Ergo non est forma tantum ; est ergo composita ex materia » et forma ».

Et saint Thomas répond : « Ad 2um dicendum, quod ipsum esse » est actus ultimus qui *participabilis est ab omnibus, ipsum autem* » *nihil participat ;* unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, » sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est » similis ratio de aliis *formis subsistentibus, quas necesse est parti-* » *cipare ipsum esse,* et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum ; » et ita quum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud » participare ».

La raison apportée n'est pas une analogie empirique, elle est absolue. Elle part de la valeur de l'être, acte ultime nécessaire de tout ce qui est ou peut être. L'être abstrait d'une abstraction improprement dite n'a pas qu'une compréhension minimale, il a aussi une compréhension maximale, puisque l'être s'applique à tout ce qui est ou peut être.

Dieu est, puisque le fini doit pouvoir être. Si le fini est métaphysiquement distinct de Dieu, c'est parce que Dieu est simple dans l'ordre de l'être et que le fini n'est pas simple dans cet ordre de

1) Cfr. *l. c.*, p. 154, n° 137.

l'acte ultime. L'essence tout en conservant sa définition de *contenu d'être* peut être finie ; l'existence ne peut être telle existence que par une limite réelle et donc non identique à être puisque l'être en tant qu'être ne peut pas être fini, étant acte dernier. L'être limité est limité par l'essence, qui n'est pas de soi acte ultime mais *contenu d'acte ;* soit infini et alors il y a identité réelle et distinction virtuelle incomplète ; soit fini, et alors il y a distinction réelle, entre essence et existence.

* * *

Achevons le cycle métaphysique du possible et de l'être.

L'essence limite est une détermination, une restriction de l'être. L'indéterminé déterminable ne sera pas le néant absolu. La matière première source du continu, de l'espace, de la durée temporelle, de la possibilité du changement substantiel ne sera donc pas contradictoire, à la condition toutefois qu'elle reçoive d'une forme, soit négativement immaterielle *(forma immersa)*, soit positivement immatérielle (*forma emergens*), unité et intelligibilité.

L'essence est donc simple, forme pure, subsistante en soi ou composée, forme substantielle et matière première, composé hylémorphique.

L'homme, animal raisonnable, dont l'âme est forme non séparée mais séparable de la matière, ne connaît que par abstraction ; il puise dans les faits, grâce à la forme négativement immatérielle qui les rend intelligibles en eux-mêmes, la matière de ses spéculations métaphysiques. Il parle comme il pense et il pense comme il est. Il doit recourir au raisonnement ; il doit analyser et synthétiser ; il doit procéder par comparaisons univoques et analogiques *(componendo et dividendo)*. Son activité porte nécessairement la tare de sa matérialité, mais il ne transporte pas dans l'objet spirituel, forme pure ou Acte pur, l'imperfection nécessaire de son mode humain de connaître. Noms concrets et noms abstraits traduisent mal sa pensée, leur déficience est inévitable, la réalité spirituelle les déborde [1]).

L'homme parle mal de Dieu ; il le sait et ainsi il n'est pas dans l'erreur [2]). Quand il use de métaphores, de symboles, il n'ignore pas que le fondement réel de ces images suggestives est dans le transcendantal, dans la propriété absolument simple, tendant *ex*

1) *Contra Gent.* I, c. 30.
2) Cfr. *S. Theol.* I, q. 13, art. 12, ad 3.

propriis à s'identifier à l'être. Le bras de Dieu, c'est la causalité créatrice ; le cœur de Dieu, sa miséricorde : c'est la Bonté-Providence.

Les propositions que je forme au sujet de Dieu ont une valeur affirmative, Dieu est vraiment, réellement, parfaitement essence pure, Etre absolu, Unicité, Vérité complète, Bonté subsistante, Beauté parfaite ; tout être participe nécessairement à ces attributs, mais d'une façon déficiente et relative. Ce n'est que par son attache à l'Etre pur que le fini est possible.

« In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare, » scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et » hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod » significant hujusmodi nomina, *proprie* competunt Deo et *magis* » *proprie* quam ipsis creaturis ; et per prius dicuntur de Deo. Quan- » tum vero *ad modum significandi*, *non proprie* dicuntur de Deo. » Habent enim modum significandi qui creaturis competit » [1]).

« Intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit » immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed » habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum » intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum » modum suum, scilicet *composite ;* non tamen ita quod intelligat ea » esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans » compositionem de Deo » [2]).

Cette composition est purement subjective, elle n'est qu'en nous, elle n'est pas dans l'objet. Il n'y a pas en Dieu, de composition proprement dite, bien qu'il y ait entre les perfections signifiées une distinction virtuelle incomplète. La composition est dans l'expression même, *in modo significandi.*

* * *

Concluons donc à l'encontre de l'agnosticisme : 1° que nous savons que l'Absolu divin doit être parce qu'il est la cause nécessaire de la possibilité du fini.

2° que cet Absolu de l'Etre est essence infinie, Etre pur, Intelligence parfaite, Bonté créatrice, Beauté suprême, parce que tout être, toute propriété transcendantale n'est ce qu'elle est, que par Lui.

3° que l'analogie de l'être, multiple et pourtant non isolé, comporte comme condition du fini : *a)* dans l'essence simple, une dis-

1) Ia, q. 13, art. 3, c.
2) Ia, q. 13, art. 12, ad 3.

tinction *réelle* d'essence et d'être ; *b)* dans l'essence composée, en outre, une composition *réelle* de matière et de forme.

4° qu'en Dieu il y a distinction virtuelle incomplète et qu'il ne peut y avoir en Lui aucune composition logique proprement dite.

Les relations de raison que nous mettons en Dieu, sont donc fondées vraiment sur la distinction virtuelle incomplète, qui doit se rencontrer en métaphysique entre les transcendantaux et les propriétés transcendantales et, en Dieu outre cela entre l'essence, infinie richesse d'être, et l'être absolument identique à l'Etre, « Ipsum esse ».

N. Balthasar.

COMPTES RENDUS

Emilio Chiocchetti, *La filosofia di Benedetto Croce,* 2a edizione, riveduta e ampliata, Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1920. In-8°, vii-341 pp. Prix : L. 10.75.

Emilio Chiocchetti, O. F. M., *La filosofia di Giovanni Gentile,* Ibid., 1922. In-16, xvi-475 pp. Prix : L. 15.

Depuis plusieurs années, on assiste en Italie à un curieux renouveau de l'idéalisme absolu. Ce mouvement, le plus puissant peut-être dans la péninsule à l'heure actuelle, est surtout dirigé par Benedetto Croce et Giovanni Gentile, qui croient d'ailleurs suivre en cela une tradition nationale, dont Bertrando Spaventa est le représentant moderne le plus illustre. Le P. Chiocchetti consacre aux deux chefs deux importants ouvrages ; ce ne sont pas seulement des monographies descriptives, ni même de simples critiques, mais des essais de solution positive des grands problèmes traités par ces penseurs, voire des manifestes où l'auteur veut montrer les ressources de la pensée scolastique en face des questions essentielles de la philosophie de l'esprit.

I. Le premier volume, avec sa longue introduction, où l'auteur esquisse une synthèse de ses propres idées, avec ses divisions assez irrégulières et ses « notes » intercalées, n'est pas le mieux construit, mais il est loin d'être le moins intéressant. Cela tient sans doute en partie à la personnalité plus riche et au système plus puissant du philosophe napolitain qui en est l'objet.

On sait que Croce, acceptant le principe idéaliste de l'immanence rigoureuse de l'esprit et les idées hégéliennes de la dialectique et de l'identité du réel et du rationnel, a voulu les pousser à leurs dernières conséquences logiques, que, selon lui, Hegel n'a pas atteintes. Il repousse donc tout dualisme, et par suite toute interprétation de l'hégélianisme conciliable avec le théisme et la religion positive. Le mouvement dialectique n'a pas de terme. Le ressort de la dialectique n'est pas l'opposition, mais la simple distinction des concepts. Le vrai concept, non le pauvre succédané dont se contentent les sciences, c'est l'universel concret. L'esprit est essentiellement synthèse a priori, s'élevant depuis l'intuition artistique jusqu'à la réalité totale, objet de l'histoire et de la philosophie. Ni la logique, ni la philosophie de la pratique ne sont séparables de la réalité concrète.

Tout en combattant le principe d'immanence et la dialectique absolue, le P. Chiocchetti admire beaucoup la puissante synthèse élaborée par Croce. D'accord en ceci avec beaucoup de bons esprits, il admet entièrement son esthétique, tout en la détachant de ses formes spécifiquement idéalistes. Il insiste aussi sur la notion de l'universel concret. Admettant, avec Occam, dit-il, une intuition intellectuelle du singulier, il prétend que les idées universelles ne nous sont jamais données que dans des types concrets dont aucune abstraction ne peut les séparer. Nous croyons que les preuves psychologiques alléguées pp. 248 ss. ne prouvent pas tout à fait cette thèse. Sans doute, la connaissance totale du réel ne peut s'arrêter au général ; sans doute aussi notre connaissance abstraite est toujours accompagnée d'une image, mais celle-ci n'est souvent qu'un simple schème. Il est pourtant vrai que souvent l'on présente à tort l'abstraction comme une séparation quasi matérielle de l'élément intellectuel et de l'élément sensible de nos connaissances : inutile de faire ressortir l'insuffisance de cette conception. Le P. Chiocchetti tient beaucoup à affirmer à la suite de Croce « l'athéoricité de l'erreur », ce qui, abstraction faite de la terminologie assez singulière, revient à la juste et traditionnelle idée que l'erreur est nécessairement le fait d'une déviation produite d'une manière ou de l'autre par des motifs d'ordre pratique, étrangers à la raison dans son exercice propre.

On peut se demander comment le P. Chiocchetti peut trouver tant de points de contact entre le néo-hégéliansime de Croce et la doctrine scolastique. C'est, dit-il judicieusement, pp. 231 ss., que ce système n'est idéaliste qu'en apparence : en réalité, c'est un spiritualisme réaliste, et le point de contact des deux doctrines, c'est

la thèse fondamentale de l'intelligibilité du réel et de son caractère organique. Or cette thèse se justifie bien mieux dans la scolastique qui en voit la source en un Dieu transcendant et qui admet que tous les êtres sont essentiellement reliés entre eux par des relations.

II. Le second ouvrage est d'allure plus régulière. En dix chapitres bien conçus, le P. Chiocchetti étudie successivement les préliminaires historiques et théoriques de l'« idéalisme actuel » que défend Gentile, ses thèses sur la réalité spirituelle, l'unité et la multiplicité, la philosophie de l'histoire, de la religion, des valeurs, de la morale et du droit et son application à la pédagogie et à l'histoire de la philosophie. L'originalité philosophique de Gentile est de renchérir encore sur Croce et de le trouver trop timide dans l'application des principes de la dialectique. Si l'esprit est vraiment tout, absolument, on ne peut distinguer que par abstraction les « moi » empiriques, et le temps, et l'espace, et les objets, et la religion, et Dieu même, bref, toute réalité quelle qu'elle soit. Et ce Moi absolu est en même temps concret et actuel. L'érudition étendue du P. Chiocchetti lui permet de rapprocher ce système étrange des idées que M. Louis Weber a soutenues en France.

Ainsi ramassée, la philosophie de l'idéalisme actuel paraît bien sommaire et même peu intelligible, et l'on ne comprendrait pas son succès en Italie, si l'on ne savait avec quelle assurance et quelle subtilité d'argumentation elle est présentée, mais surtout si l'on ne tenait compte des mérites de M. Gentile au point de vue de la pédagogie et de l'histoire de la philosophie nationale. Le P. Chiocchetti ne ménage pas les éloges mérités, mais sa critique aussi est vigoureuse autant que détaillée. Il ne se lasse pas de montrer, non seulement que le monisme idéaliste, particulièrement sous sa forme actualiste, est contraire à la tradition philosophique depuis Platon, mais aussi de mettre en lumière les inconséquences et les antinomies d'un système qui, voulant éliminer du Moi absolu toutes les différences, est obligé, sous peine de ne rien dire, de faire usage de ces mêmes concepts qu'il a déclarés inacceptables. Très fortes sont les pages (ch. X) où il montre les préjugés qui nuisent à l'objectivité des travaux de Gentile sur l'histoire de la philosophie. Parmi celles où il met en lumière les thèses scolastiques, on lira avec un intérêt particulier la fin du ch. IV (pp. 142 ss).

Le lecteur étranger aimerait à être renseigné d'une manière plus explicite sur la carrière des auteurs étudiés. Il trouvera l'exposé et la discussion un peu longs ; l'allure parfois très familière de la discussion ne plaira pas à tous. A certains moments on souhaiterait un ton moins oratoire et des distinctions plus précises dans l'emploi

de termes tels que essentiel, interne, organique. Mais les livres du P. Chiocchetti auront toujours l'avantage de mettre en lumière des aspects trop souvent méconnus de la scolastique ; ils rappelleront aussi aux partisans de celle-ci que la réflexion sur les problèmes éternels de l'esprit reste toujours la source où toute philosophie doit sans cesse se rajeunir pour rester efficace et vivante.

René Kremer C. SS. R.

Gaston Colle, professeur à l'Université de Gand, *Aristote, La Métaphysique*, Livres II et III. Traduction et commentaire (Un vol. in-8° de la Collection *Aristote, Traduction et Etudes*, publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain). — Louvain, Institut de Philosophie ; Paris, Alcan, 1922.

M. Colle a publié en 1912 une traduction du livre initial de la *Métaphysique*, enrichie d'un copieux commentaire. La guerre a arrêté net la continuation de ce travail : aussi sommes-nous heureux d'en saluer la reprise, d'autant plus qu'après ces premiers fruits, il nous en promet d'autres. — L'auteur a suivi dans les grandes lignes la méthode adoptée dans son premier volume : une traduction aussi fidèle que possible, serrant le texte de près sans jamais sacrifier l'exactitude à l'élégance, mais aussi sans tomber dans un mot-à-mot barbare sous prétexte d'acribie scientifique ; notes marginales continues, indiquant paragraphe par paragraphe la marche de la pensée d'Aristote ; notes brèves et clairsemées au bas des pages, contenant les renseignements utiles à l'intelligence immédiate du texte, les notes d'exégèse proprement dite et les discussions approfondies des passages difficiles étant réservées au Commentaire. — Dans celui-ci, M. Colle a mis en œuvre les matériaux fournis par le travail de toutes les époques : commentaires anciens parmi lesquels celui d'Alexandre d'Aphrodise éclipse tous les autres ; commentaires médiévaux, où saint Thomas tient le premier rang ; travaux d'érudition modernes, dont le commentaire de Bonitz demeure toujours le plus remarquable. Dans l'emploi de ces données multiples, M. Colle paraît s'être inspiré d'un éclectisme prudent : il sait rendre hommage à la sagacité des auteurs dont il adopte les explications ou les suggestions ; mais c'est en connaissance de cause, après avoir confronté leurs vues avec toutes les exigences du texte et du contexte à expliquer. Quand il propose une interprétation entièrement nouvelle, — le cas n'est pas rare, — c'est à bon escient après avoir éprouvé l'insuffisance des solutions proposées par ses devanciers. L'on rencontrera sans doute plus d'un

passage dont l'interprétation toute personnelle paraîtra à première vue un peu recherchée et même légèrement artificielle, alors qu'une exégèse différente, indiquée par Alexandre, saint Thomas ou quelque autre, semblera suggérée de façon plus immédiate par le contexte. Mais précisément, si à ces endroits M. Colle a cru devoir s'écarter des grands maîtres, c'est qu'une étude plus approfondie de ces passages lui a montré que l'interprétation traditionnelle n'en était pas soutenable. J'eus l'occasion, à propos de plusieurs d'entre eux, de me faire contre lui l'avocat de la « tradition » dans une discussion amicale ; chaque fois je pus me convaincre de la solidité des positions prises par mon contradicteur. — On se rendra aisément compte des difficultés de son travail en se rappelant le contenu des livres II et III de la *Métaphysique*. Ce ne sont plus avant tout des problèmes d'ordre historique, comme au livre premier, mais des difficultés d'un tout autre ordre. Le livre II (α), notes brèves et obscures, où les pensées profondes et les considérations puériles se rencontrent côte à côte et déroutent le lecteur, qui ne voit pas où le philosophe veut le mener et se demande plus d'une fois si l'auteur n'a pas omis la moitié du développement qu'il esquisse. Puis vient le livre III (B) avec ses longues séries d'apories, où les thèses contradictoires sont tour à tour prouvées et démolies, à l'aide d'arguments de valeur très inégale, jeu de dialectique subtile et compliquée, qui dégénère parfois en une sophistique à peine déguisée. M. Colle a su trouver dans l'enchevêtrement de ces discussions déconcertantes le fil conducteur, qui en révèle le sens ; il a réussi à éclaircir et, au besoin, à démasquer les raisonnements touffus, dont la floraison exubérante risque de décourager le lecteur moderne.

A. Mansion.

Baron Descamps, *Le génie des religions, les origines,* etc., grand in-8°, xvii-712 pages. Prix : 20 francs. Bruxelles, Albert Dewit, 1922.

Soumettre à une étude complète et approfondie les origines du phénomène religieux, tel est le but que l'auteur s'est proposé dans son travail. Ce problème est sans aucun doute, l'un de ceux qui ont le plus passionné l'esprit humain, et suscité les plus vives polémiques. Quoi d'étonnant ? L'importance du phénomène religieux dans la vie des individus et des nations, son immense extension dans l'espace et dans le temps, les obscurités dont se trouvent entourées ses origines et son évolution, la variété, l'opposition même des méthodes employées pour en découvrir la source et en déter-

miner le caractère essentiel, la multitude des hypothèses basées sur des données fragmentaires et sujettes à caution, ne sont-ce pas autant de causes explicatives du vif intérêt mais aussi des énormes difficultés que présente la solution de ce problème ?

Dans pareil domaine, une seule méthode, semble-t-il, pouvait conduire à la découverte de la vérité, savoir la méthode intégrale. D'après l'auteur, « elle présente ce caractère qu'elle soumet le phénomène religieux à une investigation complète, embrassant successivement tous les grands aspects sous lesquels il peut être envisagé, et leur appliquant distributivement l'ensemble des procédés caractéristiques de la critique moderne ».

Avant d'entrer au cœur de son sujet, l'auteur nous donne une « protologie scientifique », c'est-à-dire un exposé de ces notions fondamentales de l'esprit humain dont l'usage est constant dans la science et dans la vie, et dont l'emploi inconsidéré est une source perpétuelle de malentendus et de faux pas. Cet essai sur la vérité, la certitude, la science, la croyance et la civilisation est clair, souvent personnel et en tous points conforme aux conclusions scientifiques modernes. Les chapitres consacrés aux trois âges de la science et à la science de la civilisation sont spécialement dignes d'attention.

L'étude du phénomène religieux est partagée en huit titres :

Titre I. Le phénomène religieux à la lumière de l'expérience générale. A signaler surtout « la définition expérimentale » de ce phénomène et la mise en relief « des pierres d'attente du phénomène religieux dans la nature humaine ».

Titre II. Les faux points de vue concernant les origines du phénomène religieux. Etude très fouillée où sont passés au crible d'une critique judicieuse les multiples systèmes actuellement en vogue : sensisme, immanentisme, pragmatisme, idéalisme, criticisme, fidéisme, sociologisme, traditionalisme, naturisme, animisme, mânisme, mythisme, magicisme, totémisme, tabouisme.

Titre III. Le phénomène religieux à la lumière des traditions archaïques de l'humanité. On lira avec un intérêt spécial la partie relative à la tradition hébraïque, notamment « l'analyse méthodique de la Bible », « la description du cycle de civilisation primitif d'après la Genèse ». Cette étude nous a paru l'une des meilleures de l'ouvrage.

Titre IV. Le phénomène religieux à la lumière de l'anthropologie racique : quelle est l'origine des races, quelle est leur constitution, quels sont les rapports entre cette constitution et le phénomène religieux ?

Titre V. Le phénomène religieux à la lumière de l'archéologie

préhistorique : ce titre a pour objet principal la religion des troglodytes et des populations néolithiques.

Titre VI. Le phénomène religieux à la lumière de la paléontologie linguistique : physionomie de la vieille patrie aryenne, caractéristique de la vie matérielle, morale, sociale et religieuse des Indo-Européens.

Titre VII. Le phénomène religieux à la lumière de l'ethnologie contemporaine. A raison de sa grande importance, l'auteur accorde à cette partie de son travail une place considérable : il y expose la constitution de la science ethnologique et la méthode qui s'impose à cette science ; le système des postulats, dont se réclament beaucoup d'ethnologues modernes et dont l'aboutissement logique est le déterminisme et la suppression de toute distinction spécifique entre l'homme et l'animal ; la réfutation serrée de ces erreurs ; l'énergie mentale comparée des primitifs et la psychologie du phénomène religieux ; les grands foyers naturels de vie sociale et la sociologie fondamentale du phénomène religieux ; enfin le Théarchisme, c'est-à-dire la religion naturelle la plus simple dans le plus simple des groupements humains, sa naissance, son développement, ses transformations, l'existence de cette religion chez les Pygmées.

Titre VIII. Le phénomène religieux à la lumière de la raison. Cette dernière étude qu'on pourrait intituler : essai de théodicée naturelle, a pour objet : l'existence de Dieu ; la nature et les attributs divins ; les rapports de l'être divin avec le monde et l'humanité ; la création ; la providence divine, la réalisation de l'ordre dans l'humanité ; la gravitation juridique ; l'existence du mal dans le monde ; enfin la religion naturelle et les religions primitives.

Beaucoup de ces questions d'un intérêt primordial sont traitées sous un jour nouveau. Les preuves de l'existence de Dieu, largement développées, sont réparties en deux groupes : 1° les preuves fondées sur des faits communs à l'homme et à tous les êtres de la nature ; ce sont les preuves classiques, communément admises ; 2° les preuves fondées sur les faits particuliers à l'être humain : la tendance de l'homme au bonheur, la nécessité des vérités de l'ordre idéal, la loi régulatrice des actes humains, l'expérience de la vie, y compris les vérités solidaires de chacun de ces faits. Il serait difficile de mettre mieux en valeur ces derniers essais de preuves. Cependant, pris à part, ou isolé des quatre premières preuves classiques, ce second groupe nous donne-t-il une démonstration péremptoire, irréfragable de l'existence de Dieu ? Tel n'est pas notre avis. Nous préférerions n'y voir qu'une puissante confirmation des

preuves classiques, ou mieux, une conséquence naturelle de l'existence de Dieu établie par ailleurs.

Telles sont les idées maîtresses de ce beau travail dont nous regrettons de ne pouvoir donner qu'une analyse aussi incomplète. Cette vaste synthèse où le phénomène religieux a été étudié sous toutes ses faces, avec une impartialité soutenue, avec une réelle profondeur de vues, à l'aide d'une méthode scrupuleusement scientifique, prendra certainement place parmi les meilleurs études parues sur cette matière. Puissent les savants entrer résolument dans la voie qui leur est tracée !

D. Nys.

Georges Sorel, *Les illusions du progrès* (Etudes sur le devenir social, I), 3e édition, revue et augmentée. Paris, Rivière, 1921. In-16, 300 pp. Prix : 9 fr.

Id., *Réflexions sur la violence* (Etudes sur le devenir social, IV), 5e édition. Paris, Rivière, 1921. In-16, 458 pp. Prix : 8 fr. net.

Les *Réflexions sur la violence* et l'idée du mythe de la grève générale, à la fois excitant et produit de la volonté profonde du prolétariat, comme aussi *Les illusions du progrès* avec la thèse de l'idée de progrès entretenue pour assurer le triomphe et la durée d'une classe dégénérée, sont des livres trop connus pour qu'on essaie encore de les analyser à l'occasion de ces rééditions (Au fait, est-il possible d' « analyser », de « résumer » un livre de Sorel ?). Ces nouvelles éditions montrent que ces ouvrages paradoxaux et touffus n'ont pas cessé d'être lus et médités. Mais le destin de G. Sorel a voulu qu'il fût moins compris et aimé de ses amis que de ceux qu'il combattait; socialiste, il a dû se tourner contre le socialisme officiel ; le syndicalisme l'a déçu à son tour ; il a cru trouver enfin des disciples fidèles dans les bolchévistes et reconnaître dans la révolution moscovite la violence héroïque, créatrice de vertus nouvelles, dont il avait rêvé ; il a composé le *Plaidoyer pour Lénine* qui est la principale addition au texte ancien des *Réflexions*. Si la fondation des « Cercle Sorel » suffisait à indiquer l'orientation réelle du mouvement, on pourrait croire que le philosophe sociologue a là-bas de légitimes héritiers de sa pensée, mais les informations les plus sûres montrent bien que le marxisme russe est encore très loin de ces conceptions, malgré tout trop occidentales et classiques.

Ce qui nous intéresse ici, plus que ces points d'histoire ou même ces théories sociales, c'est l'attitude intellectuelle de Sorel, la conception philosophique par laquelle ces livres préparent le dernier

ouvrage de l'auteur, *De l'utilité du pragmatisme* (Cf. notre compte rendu dans la *Revue N. S. de Phil.*, février 1922). Sorel est en effet essentiellement philosophe ; à une époque où ce nom n'est pas fort bien porté, il est fier de se dire « métaphysicien », et l'un des reproches les plus graves à ses yeux qu'il adresse à ses adversaires, est celui d'être « dénué d'esprit métaphysique ». Il l'avait, lui, à un haut degré, s'il est vrai que l'esprit métaphysique consiste à étudier de près les concepts auxquels on ne prête d'ordinaire qu'une attention distraite, à analyser et à définir les faits comme les termes des raisonnements, à distinguer le sens précis des vocables, les modifications que subissent les concepts en passant d'un domaine à l'autre. Distinguer, ne pas confondre, voilà des mots qui reviennent souvent sous sa plume. Il a poussé ce souci jusqu'à l'extrême limite, mû par la conception « pluraliste » dont il a vanté la fécondité dans l'*Utilité du pragmatisme*. Rien n'est plus fréquent chez lui que la séparation, l'isolement des concepts, le goût d'écarter ceux qu'on rapproche d'ordinaire, l'horreur de l'unité absolue, aussi bien dans la société que dans l'univers. N'est-ce pas la raison profonde de sa critique, de l'idée de progrès ? Il conçoit le monde comme un chaos où seul l'effort humain peut mettre un ordre, volontaire et artificiel, moral autant que technique, inspiré par des intuitions profondes très étrangères aux cadres étriqués du monisme. Ce n'est pas de sa part simple amour du paradoxe, c'est sa nature même qui s'exprime jusque dans sa manière d'agir et de penser, si bien caractérisée par lui-même (Cf. *Réflexions*, pp. 6-11). Sorel fait entrer le lecteur dans le monde singulièrement vaste de ses lectures et de ses observations ; sans doute, on n'a pas de peine à relever des erreurs d'interprétation, des inexactitudes de fait dans ce nombre prodigieux de remarques ; mais on peut toujours être sûr de la parfaite sincérité de l'auteur et l'on doit admirer son réel souci de documentation précise. Enfin, par le heurt même que produisent ses idées, Sorel amène, sinon à modifier ou à reviser entièrement les conceptions ordinaires, du moins à les examiner à nouveau, à en découvrir les aspects ignorés, et souvent à les confirmer. Son œuvre, malgré ses erreurs, reste excitatrice de travail intellectuel et de réflexion.

René Kremer, C. SS. R.

Der katholische Gedanke (Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung).

I. Dr A. Rademacher, *Die Gottessehnsucht der Seele.* — Theatiner Verlag, München, 1922, in-12, 123 pp.

II. Martin Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischer Mystik.* Ib., 1922, in-12, 66 pp.

Cette collection, éditée avec une remarquable élégance, a pour but de faire connaître au public cultivé la pensée religieuse du catholicisme. Les deux premiers volumes répondent fort bien à ce but de haute vulgarisation.

M. R. expose sobrement et clairement, avec l'accent persuasif qui convient, les preuves morales de l'existence de Dieu. Il les ramène à cette thèse fondamentale : « L'âme normale, saine, tend naturellement vers un idéal de réalité infinie, de vérité, de moralité, de beauté, qui ne peut être qu'un Dieu personnel, et qui doit donc être réel, si la nature a un sens.

Mgr G. définit la mystique catholique d'après les mystiques eux-mêmes, les psychologues et les théologiens. Par souci de brièveté, il a été forcé d'adopter la méthode déductive, mais il a soin d'atténuer par des considérations historiques ce que cette marche pourrait avoir de trop schématique. Un aperçu du mouvement mystique contemporain, bref mais aussi complet que possible, montre l'étendue des connaissances bibliographiques de l'auteur. Ajoutons que les écrivains étrangers à l'Allemagne y sont cités avec ampleur et appréciés avec une parfaite équité [1]). Chez M. R. aussi, les citations de Pascal et de Newman sont aussi fréquentes que celles d'Eucken ou de Kant.

L'intérêt philosophique de ces publications est évident. Ajoutons que Mgr Grabmann signale dans ce petit volume le résultat de ses récentes recherches sur les œuvres mystiques inédites du moyen âge.

René Kremer, C. SS. R.

1) Nous nous permettons une légère rectification : p. 6, Flournoy et Claparède ne sont pas Français, mais Suisses, et Leub est Américain. On aurait pu citer Ribot, Delacroix, de Montmorand.

NOËLE MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin.* Paris, M. Rivière, 1922, in-8° de 234 pages. 12 fr.

Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de laisser l'auteur résumer elle-même les conclusions de son étude.

P. 105 :

« Aristote s'est servi du concept de puissance sans l'élaborer » complètement et sans en montrer la relative unité. Il s'est contenté » d'en analyser quelques « analogués » particulièrement intéressants » pour constituer la science du monde. Il a fait une hypothèse : » l'existence d'un principe potentiel, et il a soumis cette hypothèse » au contrôle de plusieurs séries importantes de faits. Il a très bien » vu d'ailleurs que, chaque puissance étant relative à un certain » acte, l'unité de la puissance ne pouvait exister que dans la mesure » même où existe l'unité de l'acte. « L'être en acte et l'être en » puissance sont, en effet, en un sens, une seule et même chose ».

» Pour montrer en quoi consiste cette unité, pour résoudre le » dualisme des principes, il fallait donc distinguer le fondement de » l'unité du divers. Aristote le rattache tout entier à l'Acte pur, » mais, ignorant la création, il ne montre pas *comment* tous les actes » dérivent de l'Acte pur. Il ne sait pas non plus comment ces actes » partiels sont limités précisément par la puissance ».

P. 103 :

« Aristote prouve clairement la nécessité d'un acte premier et » nécessaire, qui est Dieu. Mais ce qu'il ne voit pas aussi bien, c'est » que les essences possibles, contingentes dans leur réalisation, » sont nécessaires en elles-mêmes comme essences, en ce que, » s'opposant à l'impossible, elles fondent éternellement le vrai et le » faux, l'intelligibilité de l'être, l'absurdité du néant et des contra- » dictoires. La possibilité de plus est, de soi, sans limites et cette » considération nous permet de nous élever au-dessus de la déter- » mination nécessaire des existences expérimentables jusqu'à » l'infinité de l'Être total.

» Aristote ne voit pas non plus que la supériorité de l'existence » actuelle sur la possibilité n'est pas un cas de la supériorité de » l'acte sur la puissance, et ne se rapporte pas au même plan onto- » logique. Cette supériorité suppose une contingence bien autrement » fondamentale que celle qui provient de la matière potentielle dans » la nature ; elle suppose que, hors l'Acte premier, rien ne soit néces- » saire, et que la causalité première soit toute différente en son » mode d'action de la causalité seconde. Pour avoir vu cela, il eût

» fallu que le Philosophe en sût davantage sur la nature de Dieu, » donc l'Essence qui est Acte, est aussi le fondement dernier de la » possibilité, des principes et des êtres, des vérités et des intelli- » gences. Il eût fallu qu'il sût que ce Dieu est créateur et que, » expliquant l'existence des êtres contingents, il rend compte aussi » de la nécessité des essences possibles.

» Aristote n'a donc pas fait complètement la théorie de la possi- » bilité. Il l'a toujours un peu confondue avec la puissance. C'est » pourquoi... il ne donne pas à la correction qu'il fait du platonisme » toute l'ampleur et toute la fécondité métaphysique qu'elle eût pu » avoir. »

P. 105 :

« Après Aristote, il reste un progrès à accomplir en métaphysique » pure. Saint Thomas l'accomplira : en cela éclate toute l'originalité » de sa profonde synthèse. La notion de puissance avec lui n'aura » plus seulement l'intérêt d'une hypothèse explicative des choses, » elle apportera à l'esprit une satisfaction aussi complète qu'il peut » la désirer et l'obtenir dans une contemplation encore limitée. »

P. 24 :

« Chez saint Thomas la valeur logique du concept nous apparaîtra » de plus en plus comme accompagnée d'une singulière valeur onto- » logique. En ce qui concerne le monde du devenir, la théorie aris- » totélicienne de la matière sera complétée avec subtilité par celle » de l'individualisation et par celle de la création de la matière pre- » mière [1]). Par ailleurs, l'étude plus approfondie de la causalité, de » l'action immanente et de la connaissance, amènera saint Thomas » à une conception plus parfaite encore de la *potentia*. Si sugges- » tive que soit cette conception, elle ne constitue pas la dernière des » intuitions thomistes à ce sujet. Il semble que ce soit l'idée de » création qui ait obligé saint Thomas à voir de plus près comment » le possible et le potentiel, appliqués à l'essence, diffèrent. Enfin » la connaissance de l'*omnipotentia* permettra d'entrevoir l'identité » de l'Acte pur et de la possibilité infinie en Dieu. »

Tel est le thème très riche et très suggestif développé avec clarté au cours de huit chapitres qui font honneur à l'auteur.

La conclusion développée dans le IXe chapitre nous donnera occasion à quelques réserves.

P. 231 nous lisons :

« L'on peut dire de Dieu *qu'il est puissant*. Il s'agit cette fois » d'une sorte de métaphore que saint Thomas emploie d'ailleurs

1) On explique qu'il s'agit d'une « concréation ».

» couramment... C'est l'acte qui cause et Dieu pur acte, est principe
» actif ; on l'appellera donc par métaphore : « puissance active »
» *bien qu'il n'y ait en Lui rien de semblable à ce que ce nom désigne*
» *chez la créature* » [1]).

Nous lisons encore p. 234 :

« Dieu, étant infini, doit contenir en quelque sorte l'aspect
» potentiel des choses, mais *d'une manière purement métaphorique*
» *et relative à notre conception.* D'ailleurs, si Dieu crée l'Etre en
» puissance c'est qu'il est possible, c'est qu'il se fonde en Dieu...
» Si la puissance créée constitue comme la *condition* réelle de la
» création, celle-ci a une condition bien antérieure qui est la Puis-
» sance possible ou incréée. Le mystère de la création se rattache
» au problème vivant de l'Amour, mais la considération de la Toute
» Puissance de Dieu et de la Possibilité éternelle de la création
» nous met en face du mystère de l'Humilité de la Première Cause ».

Ces considérations appellent les réserves suivantes :

1° La Cause Première ne peut pas être appelée humble. La sujétion est essentielle à l'humilité et elle est *contradictoire* en Dieu.

2° L'attribution faite à Dieu par saint Thomas de la *Potentia* n'est nullement abusive ; elle ne constitue pas une façon de parler métaphorique. La puissance d'agir est de soi une perfection absolument simple. L'agir est l'efflorescence de l'être limité, mais c'est la notion même de l'Acte pur. C'est précisément ce qu'affirme saint Thomas dans les textes auxquels on renvoie le lecteur. L'on n'y trouve nullement l'affirmation qu'il n'y a en Dieu rien de semblable à ce que le nom *de puissance active* désigne dans la créature : « Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo ; nam unumquodque agit secundum quod est actu » (*S. Th.*, 1ª, q. 25, art. 1, ad. 1). De même dans le corpus du même article nous lisons : « Ratio autem activi principii convenit potentiae activae ». Il s'agit donc d'une perfection absolument simple, c'est l'être *pur,* cause *première* efficiente, finale et exemplaire.

La *potentia divina* dans les transcendantaux, lesquels conviennent à Dieu *ex propriis,* se rattache à *esse* et à *bonum,* ainsi que nous l'avons établi dans notre note sur « la valeur philosophique des relations de raison » (ci-dessus p. 104).

1) C'est nous qui soulignons. On nous renvoie au *De Pot.* q. II, a. 1 et *Sum. th.* Iª, q. 25, a. 1, c. et ad. 1.

Telle est bien la pensée de saint Thomas exprimée, entr'autres endroits, dans la réponse à l'objection deuxième *De Pot.* q. 1, art. 1.

Il y est dit : « Licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum » non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur sit per- » fectissimum ; sed oportet quod sit conveniens ad designationem » perfectissimi, *ad quod competit aliquid ratione suae perfectionis* » quod habet aliquid se perfectius cui tamen decet illa quam aliud » habet ».

Mlle N. Maurice-Denis résume cette idée à la p. 233 d'une manière un peu tendancieuse en ces termes : « Il faut attribuer à Dieu, nous » dit saint Thomas, non seulement le parfait, *mais aussi l'imparfait* » pourvu que l'imparfait contienne quelque chose que le parfait » n'exprime pas ».

La traduction nous paraît prêter le flanc à la critique à cause de son laconisme. Saint Thomas ajoute à l'idée exprimée par l'auteur, que l'imparfait peut servir à désigner le parfait précisément et seulement lorsque, à raison même de sa perfection, il nie le complément dont *ailleurs*, l'imparfait est susceptible. C'est l'idée de la réponse ad 1um dans le même article : « Operatio divina habet aliquod principium secundum rationem », préférée — saint Thomas écrit : « Vel dicendum et melius » — à la première réponse : « potentia non solum est operationis principium sed effectus ».

Les deux réponses supposent que la *potentia* appartient en propre à Dieu.

Un mot encore à propos des excursions trop fréquentes de l'auteur dans le domaine de la théologie : nous aurions préféré les voir absentes de cette étude de philosophie. On aurait évité de cette façon l'erreur théologique un peu grossière énoncée p. 201, note 4.

N. Balthasar.

CHRONIQUE

Nomination. — M. l'abbé Lallement a été nommé professeur de Sociologie à la faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris, et suppléant de M. J. Maritain pour le cours d'histoire de la philosophie moderne.

Décès. — Le 4 juin 1922, est décédé le Dr W. Rivers, professeur à l'Université de Cambridge. Quoique spécialisé dans des recherches sur la physiologie des sens, le professeur Rivers publia diverses études ethnographiques et psychologiques. Parmi celles-ci signalons *Instinct and the Unconscious*, parue en 1920 et dans laquelle il donne une théorie de l'hystérie. Il avait fondé l'enseignement de la Psychologie expérimentale à Cambridge.

— Georges Sorel est mort au mois d'août dernier. Né à Cherbourg le 2 novembre 1847, il fut élève de l'Ecole Polytechnique de 1865 à 1867 ; il quitta le service des Ponts et Chaussées en 1892 et publia, surtout à partir de cette date, une foule d'articles et de livres ayant trait aux questions sociologiques et historiques. On connaît ses idées syndicalistes et sa notion du « mythe » influencée par Bergson (Voir l'article de M. De Visscher, La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale, *R. N.-S.*, XX (1913), pp. 129-163). De nombreux articles de lui ont paru principalement dans *Le Devenir social, Le Mouvement socialiste, la Revue de Métaphysique et de Morale.* Citons parmi ses livres : *Introduction à l'économie moderne, La décomposition du marxisme, Les illusions du progrès, Réflexions sur la violence, Le système historique de Renan, De l'utilité du pragmatisme, Essai sur l'Eglise et l'Etat, Saggi di critica del marxismo, Insegnamenti sociali della economia contemporanea, La religione d'oggi.*

Prix et Concours. — L'Académie des Sciences morales et politiques de France vient de décerner :

Le prix Charles Lévêque à M. l'abbé Bonnegent pour son mémoire : *La théorie de la certitude dans Newman* (500 fr.), et à M. P. Fauconnet pour son étude sur la *Responsabilité* (2.500 fr.).

Le prix Saillet (1.500 fr.) à M. Bouglé (professeur à l'Université de Paris) : *Leçons de sociologie sur l'évaluation des valeurs.*

Il sera attribué 2.500 francs, sur la fondation Debrousse et Gas, pour la publication des œuvres de Maine de Biran.

La *Revue néo-scolastique de philosophie* a signalé dans son dernier numéro que M. Pierre Tisserand, docteur en lettres, chargé de cette publication, vient de faire paraître le tome II, (Bibl. de Philos. contemp.), chez Alcan.

— Un concours philosophique doté de prix importants a été ouvert par l'*Œuvre Morale de Compensation* dans le but de voir établir et développer cette doctrine que l'homme a intérêt à fuir le mal et à pratiquer le bien pour échapper, ici-bas même, aux dangers ou aux sanctions qu'entraîne toute rupture d'équilibre.

Le jury ayant constaté que les concurrents n'avaient pu résoudre suffisamment les questions posées n'a accordé ni le premier prix (5000 frs), ni les deux seconds prix (2000 frs chacun). Il a décerné sept prix de 500 francs.

Un nouveau concours étant en préparation, écrire pour tous renseignements à M. de Montbressac, rue d'Aumale n° 18, à Paris. Un brochure explicative est envoyée, gratuitement, sur demande.

Cours et Conférences. — Institut catholique de Paris. — *Société philosophique de saint Thomas d'Aquin.*

La Revue de Philosophie nous apporte le compte rendu des séances tenues en 1922. Les études suivantes ont été présentées et discutées :

R. P. Peillaube : *Introduction à la Psychanalyse de Freud.* — R. P. Mandonnet : *Saint Thomas d'Aquin et Dante.* — Abbé Gossard : *Les mutations substantielles.* — R. P. Voisine : *Une preuve métaphysique du système de la matière et de la forme.*

— Parmi les Cours et Conférences de la *Revue de Philosophie* qui auront lieu pendant le 2d semestre de l'année 1922-1923, signalons :

E. Peillaube, 14 février : *La connaissance, principe de l'amour et du « vouloir » ;* 21 février : *L'intelligence, racine du libre arbitre ;* 28 février : *Contemplation et action.* — M. Teilhard, 6 mars : *La Paléontologie et l'apparition de l'Homme.* — J. Maritain, 25 avril : *Le Procès de l'Intelligence*, par M. Maurice Blondel. — H. Colin, 2 mai : *Les débuts de la vie, l'épanouissement des êtres vivants, la fin de toute vie sur le globe.* — A. de la Valette-Monbrun, 16 mai : *Ce qu'il faut entendre par la « Science des mœurs » et « l'art moral rationnel » ;* 23 mai : *Critique de la théorie de R. Lévy-Bruhl et discussions des arguments opposés à la Morale traditionnelle ;* 30 mai : *La science empirique des sociétés peut-elle donner un fondement au devoir ? ;* 6 juin : *Inapte à remplacer la Morale traditionnelle, la Sociologie peut lui être un auxiliaire précieux.*

Institut catholique de Paris. — Faculté de Philosophie. Cours en 1922-1923.

Première année : G. Pécoul, *Cours général de Philosophie.* — G. Gire, *Sciences physiques.* — A. Briot, *Sciences naturelles.*

Deuxième année : E. Peillaube, Psychologie : *L'intelligence ;* M. Sauze, suppléant, *Questions spéciales.* — M. Jeanjean, *Psychologie infantile ; Technique de l'enseignement ; Technique de l'éducation.* — A. Briot, Physiologie : *Le système nerveux ;* Biologie : *Principes de Biologie.* — G. Voisine, *La Logique ;* Cosmologie, *Les qualités*

physiques ; Le mouvement. — F. Blanche, Ontologie : *Acte et puissance ; Substance.* Théodicée : *L'idée de Dieu et les preuves de l'existence de Dieu.*

Troisième année : A.-D. Sertillanges (suppléant : M.-S. Gillet) : *Questions spéciales de Morale ; Commentaire de la Ia IIae q. I-V ; Le régime du travail.* — B. Roland-Gosselin, *Morales contemporaines ; Théories morales et politiques des Latins.* — Y. de la Brière, *Les devoirs des belligérants ; Le droit de la juste victoire.* — D. Lallement, *Cours de Sociologie.* — R. Simmeterre, Histoire de la Philosophie ancienne : *Platon et Aristote ; De saint Augustin à saint Thomas.* — J. Maritain, Histoire de la Philosophie moderne : *Descartes ;* D. Lallement (suppléant) : *Leibniz.*

Réunion savante internationale. — La 3e session de la Semaine d'Ethnologie religieuse s'est tenue à Tilbourg (Hollande) du 5 au 14 septembre dernier sous la présidence d'honneur de S. G. Mgr Diepen, évêque de Bois-le-Duc, et avec les encouragements de N. S. Père le Pape.

Participation nombreuse et brillante ; travaux remarquables, telle est l'impression réconfortante qu'a laissée cette *Semaine.*

Parmi les communications d'ordre philosophique qui ont été remarquées nous signalerons : *La Méthode de l'école sociologique et ses affirmations erronées,* par le chanoine Bros ; *La Méthode psychologique dans l'étude comparée des religions,* par le R. P. Pinard ; *L'Etude psychologique de la prière,* par le R. P. Gemelli ; *La Psychologie du Sacrifice,* par le Dr Wunderle.

Revues. — Une nouvelle revue allemande de psychologie, dont les trois premiers fascicules ont déjà paru, est publiée depuis 1921 par K. Koffka (Giessen), W. Köhler (Berlin), M. Wertheimer (Berlin), K. Goldstein (Francfort s/M.) et H. Gruhle (Heidelberg). Elle a pour titre : *Psychologische Forschung : Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften.*

— Depuis mars 1922, paraît une *Revue Métapsychique Belge,* publication mensuelle des études psychiques (Bruxelles, avenue Hamoir, 54).

Cette information, à titre documentaire seulement, les numéros parus ne nous ayant pas encore convaincus du caractère scientifique de cette revue.

— Au cours de la guerre, l'Académie des sciences de Vienne a commencé la publication d'une collection dans laquelle on éditera les catalogues des bibliothèques autrichiennes du moyen âge

(*Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs* chez Holzhausen, à Vienne).

— Le *Divus Thomas*, revue trimestrielle de philosophie et de théologie thomiste en langue allemande, publiée antérieurement à Vienne (Autriche), paraît depuis janvier 1923 à Fribourg en Suisse (Imprimerie Saint-Paul), sous la direction de quelques professeurs dominicains de l'Université de Fribourg.

— On annonce pour le début de 1923 la publication d'une *Deutsche Viertaljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (chez Max Niemeyer, Halle s/Saale) sous la direction de P. Kluckhorn et E. Rothacker, avec la collaboration de MM. Cl. Baeumker, W. Brecht, K. Burdach, A. Heusler, H. Naumann, K. Neumann, H. Oncken, F. Saran, L. L. Schücking, E. Spranger, F. Strich, E. Troeltsch, R. Unger, K. Vossler. On s'y occupera entr'autres de l'histoire de la philosophie, de l'éthique, de la religion, etc., surtout en Allemagne.

— L'institut bibliographique de Varsovie avait entrepris de publier dans son *Biuletyn Bibljograficznij* la bibliographie polonaise. Cette revue ne paraît plus depuis 1920.

On annonce que la revue *Ksiazka* de Léopol va donner la bibliographie polonaise de 1920-1921, dans un supplément qui s'ajoutera désormais à la Revue.

D'autre part, il est vraisemblable que l'Institut bibliographique de Varsovie reprendra bientôt la publication de son bulletin.

— Sous la direction de MM. E. L. Radlow et N. O. Lossky, paraît à Pétrograd une revue philosophique et religieuse intitulée *Mysl* (Pensée). Chaque livraison est de 300 pages environ.

Cette revue est une manifestation nouvelle de la vitalité de la Société philosophique de Pétrograd fondée en 1897. La société organise régulièrement des conférences sur des sujets philosophiques et publie à ses frais des travaux de ses membres. Signalons parmi ceux-ci les traductions des œuvres de Platon (par Radlow et Zielinsky), de la Métaphysique d'Aristote, de traités de Scot Erigène, de Nicolas de Cuse, etc.

— Depuis 1920, paraît à Prague une revue philosophique, *Ruch filosofickij* sous la direction du Dr F. Pelikan. Renseignements bibliographiques très complets surtout en ce qui concerne les publications slaves.

Cette revue ne doit pas être confondue avec une autre, publiée en langue polonaise à Lwow (Lemberg ou Léopol, en Galicie) sous la direction du Prof. Dr Kazimierz Twardowski, mais avec un titre similaire : *Ruch Filozoficzny*. Cette Revue, plus ancienne (elle en

est au tome VII), a vu sa publication suspendue par la guerre, mais a recommencé à paraître depuis plus d'un an. Elle donne régulièrement une bibliographie philosophique très étendue et qui n'est pas limitée aux ouvrages en langues slaves.

— La *Revue de Métaphysique et de Morale* a consacré récemment (décembre 1922) un numéro exceptionnel au mouvement général de la pensée américaine.

Sommaire :

J.-R. Angeli : *La Psychologie aux Etats-Unis.* — J.-M. Baldwin : *L'aboutissement de la médiation logique : l'intuition.* — J. Dewey : *Le développement du pragmatisme américain.* — W.-E. Hocking : *Les principes de la méthode en philosophie religieuse.* — C.-I. : *La logique et la méthode mathématique.* — R.-B. Perry : *La conscience américaine.* — S.-P. Sherman : *Mouvements contemporains et tradition littéraire aux Etats-Unis.* — E.-G. Spaulding : *Les Sciences de la nature en Amérique.* — W.-M. Urban : *La critique esthétique et la philosophie en Amérique.*

Ce numéro est vendu séparément 10 francs (Paris, Librairie Armand Colin).

Remarquons, en passant, que malgré leur intérêt ces études détachées ne sont pas de nature à donner une vue d'ensemble sur la pensée philosophique en Amérique à l'heure présente. A cet égard l'ouvrage synthétique et d'ailleurs hautement apprécié aux Etats-Unis, de R. Kremer sur le *Néo-Réalisme américain* demeure toujours actuel et fournit des indications générales, qu'il n'y a guère moyen de trouver réunies ailleurs.

— A lire dans la *Revue de Philosophie* (numéros de septembre-octobre 1922, pp. 449-473, et de novembre-décembre, pp. 608-627), l'étude de F. Mentré sur « *Pierre Duhem : le Théoricien* (1861-1916) ». D'abord quelques notes biographiques rapides ; puis vient un portrait émouvant de la noble figure de Duhem : type du savant, du chrétien, du penseur, mais avant tout grand caractère. L'auteur passe rapidement sur son œuvre proprement scientifique et s'attache surtout à préciser la valeur de ses immortels travaux sur l'histoire de la science, en particulier de ses découvertes retentissantes dans le domaine de la mécanique médiévale. L'œuvre philosophique de Duhem, condensée dans son remarquable ouvrage sur la *Théorie physique*, auquel il y a lieu de joindre maints articles de revue qui en constituent la préparation ou y ajoutent des précisions, est analysée longuement et appréciée à sa juste valeur.

— Le R. P. Ephrem Longpré O. F. M., du Collège Saint-Bonaventure à Quaracchi, a commencé, dans le numéro d'octobre-

décembre 1922 des *Etudes Franciscaines,* une critique serrée de l'ouvrage de M. Bernard Landry : *La Philosophie de Duns Scot* (Paris, 1922, Firmin-Didot, XI-360 pages). On y trouvera une documentation abondante et judicieusement choisie, que nous signalons à tous ceux qui s'intéressent à la philosophie du *Doctor subtilis.*

Publications nouvelles. — Un groupe de professeurs de philosophie français a jeté les fondements, d'une publication nouvelle sous le titre d'*Archives de Philosophie.* Il ne s'agit pas d'une revue à publicité régulière, mais d'un organe qui « se présente comme une *collection* d'études techniques sur les diverses branches de la philosophie fournissant des matériaux à ceux qui s'intéressent aux problèmes de la pensée et donnant des résultats avec le détail des recherches. Il vise à être un instrument de travail utile et sûr et comprendra, à côté des études de construction et de spéculation pure, des essais critiques et historiques, des notes, des publications de textes inédits, des traductions et commentaires de philosophes anciens ou modernes, l'exposé d'expérience nouvelles... ». — L'esprit de la nouvelle collection sera traditionnel, fidèle à la *philosophia perennis,* léguée par l'antiquité et développée par saint Thomas ; mais aussi progressiste et scientifique ; on vise à l'avancement de la science philosophique en tenant compte de toutes les exigences d'une méthode rigoureuse et des problèmes nouveaux posés par la pensée moderne. Rédaction : Maison d'Etudes philosophiques, Vals, près le Puy (Haute-Loire). Editeur : G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris. Chaque volume annuel comptera au maximum 600 pages. Prix de souscription : 36 fr. en France, 40 fr. pour l'Etranger. On vend à part les cahiers contenant un ou plusieurs travaux portant sur un même sujet ou de même genre.

On annonce la publication prochaine des travaux suivants : Guy de Broglie, La lumière intellectuelle. — Pedro Descoqs, Les preuves morales de l'existence de Dieu ; Essai sur la Science des futuribles. — Marcel Jousse, Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs ; Etude de psychologie linguistique. — Jules de la Vaissière, Psychologie de la coéducation ; De l'influence de l'élément cénesthésique sur la vie psychologique. — Robert Marchal, Hasard ou finalité. — Marcel Nivard, Problèmes fondamentaux d'éthique générale, essai critique et synthétique. — Gabriel Picard, L'intelligible infraspécifique ; Note critique sur la connaissance du singulier ; Essai sur la connaissance sensible, d'après saint Thomas et Suarez ; Le problème critique

fondamental. — Théodore DE REGNON, Sur l'Etre divin, esquisse inédite. — Blaise ROMEYER, Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas ; La formation des principes premiers d'après saint Thomas ; La preuve de Dieu par la vérité chez le pseudo-Denys et saint Thomas ; De Veritate, quaestio 10, art. 8 et 9 : traduction et commentaire. — Robert DE SINÉTY, La variation de la qualité est-elle mesurable ? — Gaston SORTAIS, Le cartésianisme chez les Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles. — Joseph SOUILHÉ, Pour interpréter Platon ; Etude critique sur la 7e lettre ; Ethique à Nicomaque, l. I, traduction et commentaire. — Auguste VALENSIN, La conception de l'histoire de la philosophie d'après Hegel ; Hegel, Logique, ch. I, traduction et commentaire.

— Cette année, la librairie E. Champion, de Paris, commencera la publication des principales sources de l'histoire de France au moyen âge. M. L. HALPHEN, professeur à l'université de Bordeaux, dirigera cette nouvelle collection qui prendra pour titre : *Les classiques de l'histoire de France au moyen âge.*

— Vient de paraître dans la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Band XX, Heft 5, 1922) un volume du Dr A. BIRKENMAJER de l'Université de Cracovie : *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Il contient les études suivantes : 1. La lettre de la Faculté des Arts de l'Université de Paris sur la mort de saint Thomas d'Aquin. 2. La lettre de Robert Kilwardby à Pierre de Conflans et le traité polémique de Gilles de Lessines. 3. Trois manuscrits nouveaux des œuvres de maître Thierry de Vriberg. 4. Une apologie de Jean de Mirecourt. 5. La lutte d'Alonso de Carthagène avec Leonardo Bruni.

— M. Constantin MICHALSKI, docteur de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, actuellement professeur à l'Université de Cracovie, prépare un ouvrage important sur l'histoire des idées au XIVe siècle. Les grandes lignes de cette étude ont paru dans le *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres* (Classe d'histoire et de philosophie) sous le titre : *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris au XIVe siècle* (Cracovie, Imprimerie de l'Université, 1921, 32 pages).

Le travail de M. Michalski — très documenté — apportera de nombreuses rectifications et précisions aux données bio-bibliographiques que nous possédons sur les penseurs de cette époque, et projettera des lumières nouvelles sur l'origine et le développement de bien des doctrines, tant philosophiques que théologiques, du moyen âge.

— A signaler une traduction allemande, remarquable en tout

point, des *Confessions* de saint Augustin avec introduction biographique, par Hermann Hefele (chez Diederichs à Iéna).

— Aux travaux déjà nombreux de psychologie religieuse en Amérique il faut ajouter un volume de M. J. Bissett Pratt : *The religious consciousness : a psychological study* (Macmillan à New-York, 1922. in-8°, x-488 pages).

— Vient de paraître dans l'édition des œuvres de Kant — *Kant's Gesammelte Schriften* — publiée par l'Académie des Sciences de Berlin, le 4e volume de la correspondance *(Briefwechsel)*, qui formera le XIIIe de l'édition complète. C'est un fort volume in-8°, xxi-699 pages (Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1922).

— Grâce à M. Mario Meunier, la littérature platonicienne s'enrichit de traductions françaises nouvelles de divers dialogues du fondateur de l'Académie.

La librairie Payot avait déjà édité le *Banquet* (1914) et le *Phèdre* (1922). Voici que paraît le *Phédon* (1923) et l'auteur nous annonce un *Gorgias*.

On a loué la grâce et l'harmonie de ces traductions, dont la fidélité n'a rien à envier à celles que nous possédions déjà. M. Mario Meunier y a joint des prolégomènes, de nombreuses notes historiques et critiques, qui augmentent la valeur de ses ouvrages.

— Une Histoire de la Psychologie qui ne passera point inaperçue est celle de M. George Sidney Brett. En 1912, il faisait paraître le premier volume de son *History of Psychology* (Londres, Allen et Unwin) : *Ancient and Patristic*. Deux nouveaux volumes complètent l'ouvrage : Vol. II. *Mediaeval and Early Modern Period*, 394 pp. ; Vol. III. *Modern Period*, 322 pp.

Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur les travaux du professeur Brett et de les apprécier. Mais il convient de le féliciter d'avoir entrepris et mené à bien une œuvre exceptionnellement difficile.

— Les collègues et anciens élèves du professeur Titchener lui ont offert, en souvenir de ses trente-cinq années d'enseignement à Cornell University, un superbe volume contenant dix-huit travaux de psychologie expérimentale.

The American Journal of Psychology annonce que les psychologues peuvent recevoir cet ouvrage au prix de 2 dollars en s'adressant à D. R. Knight, Morrill Hall, Cornell University, Ithaca, N. Y.

— La traduction anglaise de la *Somme théologique* de saint Thomas, entreprise par les dominicains d'Angleterre, sous la direction du R. P. Mc Nabb, professeur à l'Université de Londres, a été

récemment menée à bonne fin : le dernier volume a vu le jour dans le courant de l'année passée. L'édition est en cours depuis 1906.

— Vient de paraître : M. De Wulf, *Mediaeval Philosophy illustrated from the system of Thomas Aquinas* (Harvard University Press, 200 pp.), exposé des doctrines fondamentales du thomisme.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

M. J. Scheeben. — Natur und Gnade. Neu herausgegeben und mit Einleitung versehen von Dr M. Grabmann. München, Theatiner Verlag, 1922.

Prof. Dr C. Isenkrahe. — Waffen der Apologetik und ihre Handhabung. I. Heft : Der Apologet als Pädagoge; II. Heft : Geysers Philosophie im Dienste der Apologetik; III. Heft : Zur Elementaranalyse der kosmologischen Gottesbeweise. Bonn, Marcus u. Weber, 1922.

Arxivs de l'Institut de Ciències. Any VI, fasc. 1-9. Any VII (1919), fasc. unic. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

Charles Lalo. — La beauté et l'instinct sexuel. Paris, Flammarion, 1922.

G. Legrand. — La conception du droit, le milieu social et les tendances de la législation européenne d'après-guerre (Archives du Manuel social 3 : L'Etat et le problème social II). Paris, Action populaire; Bruxelles, Dewit; Louvain, Uyspruyst; s. d. (1922).

Harold H. Joachim. — Aristotle on Coming-to-be and Passing-away (De Generatione et Corruptione). A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press, 1922.

Mgr A. Farges. — Autour de notre livre « Les phénomènes mystiques ». Réponses aux controverses de la presse. Paris, chez l'auteur, s. d. (1922).

Treballs de la Societat de Biologia. Anys 1920-1921, publicats sota la direcció de A. Pi Suñer. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Palau de la Disputació.

P. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P. — Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3e éd. revue et corrigée. Paris, Nouvelle librairie nationale, 1922.

Andreas Inauen, S. J. — Das Innsbrucker Institut für Scholastische Philosophie. Innsbruck, Tyrolia, 1922.

M. Grabmann. — Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis

Thomas von Aquin. Extrait de Archiv für Rechtsphilosophie, Bd XVI.

J. Maréchal, S. J. — Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier I : De l'Antiquité à la fin du Moyen Age : La critique ancienne de la connaissance (Museum Lessianum. Section philosophique). Bruges, Beyaert ; Paris, Alcan, s. d. (1922).

F. Vial. — Les arguments de M. Einstein (Extrait de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques). Paris, Gauthier-Villars, 1922.

F. J. C. Hearnshaw. — Mediaeval Contributions to Mediaeval Civilization. New-York, H. Holt, 1922.

L. Duguit. — Traité de droit constitutionnel, 2e éd. Tome II : La théorie générale de l'Etat. Paris, de Boccard, 1923.

A. Birkenmajer. — Witelo e lo Studio di Padova (Estr. dall' Omaggio dell' Academia Polacca di Scienze e Lettere all' Università di Padova nel settimo centenario della sua fondazione). S. l. n. d.

M. Grabmann. — Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr. Extrait des Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse. München, 1922.

N. Monaco, S. J. — Filosofia Cristiana. Verità fondamentali. Roma, Università Gregoriana, 1923.

Fondation universitaire. Deuxième rapport annuel. 1921-1922. Bruxelles, R. Sand, 1922.

Paul Drumaux — L'évidence de la Théorie d'Einstein. Paris, Hermann, 1923.

D. Barbedette, P. S. S. — Histoire de la philosophie. Paris, Baston, Berche et Pagis, 1923.

Bureau of American Ethnology : 35th Annual Report 1913-1914. Part 2. Washington, Government Printing Office, 1921. — 36th Annual Report 1914-1915. Ibid., 1921.

Bulletin 73 : John R. Swanton. — Early History of the Creek Indians and their Neighbors. Ibid., 1922.

Bulletin 75 : Frances Densmore. — Northern Ute Music. Ibid., 1922.

Henry Bradford Smith. — Foundations of Formal Logic. Philadelphia, Press of the University of Pennsylvania, 1922.

Jacques Chevalier. — Pascal (Les Maîtres de la Pensée française). Paris, Plon, 1922.

VII

L'ANALOGIE MÉTAPHYSIQUE

Le débat autour de l'analogie a pris une ampleur et une intensité que justifie pleinement l'importance du problème. Les études se multiplient, les points discutables se précisent. Espérons que toutes ces recherches laborieuses aboutiront à un résultat permanent.

Nous n'avons aucune envie de toucher à une question qui occupe tant de penseurs éminents sans les rallier à une idée commune. Mais il nous a semblé que dans ces controverses se glissent des idées peu nettes. La « patrii sermonis egestas », dont se plaint Lucrèce, estompe des concepts qui devraient rester bien précis ; les idées se brouillent parfois, parce que notre pauvre langage humain ne suit pas les fines nuances de la pensée ; on n'isole pas suffisamment la majestueuse analogie métaphysique d'états mentaux et d'artifices de langage d'une importance très secondaire. Les psychologues se raillent des métaphysiciens ; ce qui est négligeable. Les métaphysiciens négligent la psychologie ; ce qui est funeste ; car il s'agit bien d'un mode de *connaissance* que les psychologues doivent explorer, et qui nous renseigne sur la nature et la valeur de bien des conclusions métaphysiques.

Il nous paraît donc utile de préciser quelques notions fondamentales du problème. Nous voudrions, à l'exemple de Cajetan, mais en maintenant le contact avec la pensée contemporaine, écarter du débat des « analogies » pure-

ment verbales. Malgré nos exemples métaphysiques, nous nous plaçons surtout au point de vue du psychologue. L'aspect historique de la question peut rester dans l'ombre. Seule la théorie pure fixera notre attention.

I

Qu'est-ce que l'analogie métaphysique ? Pour le découvrir il importe d'écarter deux notions voisines, qui peuvent altérer la notion d'analogie. — Ce sont la « comparaison » et le « symbole ».

La *comparaison* est un artifice psychologique, dont on se sert pour élever l'intelligence à un niveau difficilement accessible. Elle peut être d'ordre intellectuel ; presque toujours elle est d'ordre imaginatif. « Simile est regnum coelorum... », disait le Sauveur ; et Il parlait du père de famille, du semeur, du trésor caché dans un champ, du filet jeté à la mer, du grain de sénevé. Toutes ces comparaisons étaient familières à ses auditeurs. Ceux-ci se les représentaient facilement ; mais ils savaient qu'il leur fallait les dépasser, que la réalité se trouvait au delà. La comparaison les invitait à s'appuyer sur l'image pour atteindre l'idée pure du Règne de Dieu.

Nous savons tous quel rôle la comparaison joue, non seulement en littérature, mais dans l'enseignement philosophique. Tous nous en servons à nos auditeurs. Précisons par un exemple. — On connaît l'argument du panthéisme : « Dieu est la plénitude de l'être. Comment comprendre dès lors qu'il y ait la moindre réalité en dehors de Lui ? Il est l'Infini ; Il est donc tout ; car l'Infini, plus quelque chose, est évidemment une contradiction dans les termes ». — Le raisonnement est naïf ; mais quel professeur de philosophie n'a pu constater qu'il fait une impression profonde sur l'esprit des commençants ? Et nous avons beau faire remarquer que l'univers tout entier n'ajoute rien à l'être de

de Dieu, que cette addition est un non-sens, que le fini s'impose et postule impérieusement l'Infini comme cause efficiente et comme cause finale, qu'il est absurde de juger de la réalité du fini en raison de l'Infini, que nous n'atteignons que par l'existence du fini. Toutes ces considérations critiques et métaphysiques ne dissipent pas pleinement l'inquiétude des esprits. Tous nous sommes plus ou moins dominés, tyrannisés par les images quantitatives; la grande majorité des mortels n'a guère que cela ; nos aspirants philosophes se débattent dans ces lourdes chaînes, et il faut toute l'ingéniosité du maître pour les en dégager. — Il reste toujours évident pour l'élève qu'au réel infini rien ne peut manquer, que le réel du monde ne peut pas être en dehors de l'Infini, parce que l'Infini, plus quelque chose, est une absurdité.

Et alors ne nous arrive-t-il pas de recourir à une comparaison ; c'est-à-dire, au fond, de faire usage d'une faiblesse de la mentalité humaine pour détruire une erreur ? — La surface, s'étendant dans deux dimensions, n'est assurément pas rien ; car le néant n'a aucun prédicat ; on n'en peut dire que : *rien*. Or qu'on se rappelle tous les théorèmes qu'il a fallu étudier en géométrie au sujet des figures planes. — Le « solide » est assurément quelque chose. Qu'on ajoute une surface à un solide ; aura-t-on un solide plus grand ? — Devant cette simple comparaison, discutable à bien des égards, il n'est pas rare de voir s'épanouir les visages. On comprend que l'existence parallèle de deux réalités d'ordre différent n'entraîne pas l'existence d'une réalité plus grande ; on saisit mieux que l'être de Dieu et l'être de l'univers ne sont pas de même ordre. Et l'inclination vers le panthéisme est inhibée dans beaucoup d'esprits.

Il est inutile de se faire des illusions à ce sujet : une grande partie de l'art du professeur consiste à inventer des comparaisons opportunes, adaptées à l'intelligence de son auditoire. C'est un des nombreux motifs pour lesquels

l'enseignement oral, sainement compris, ne sera jamais remplacé par les livres le plus habilement rédigés. — Mais qu'on ne s'y trompe pas ! La comparaison a ses avantages ; elle a aussi de graves inconvénients. L'image fournie est parfois si belle, si ingénieuse, si agréable pour l'âme de l'auditeur, qu'il s'y arrête et s'y repose comme sur un oreiller de paresse. Tous, au cours d'une vie intellectuelle, nous faisons parfois une instructive expérience. Brusquement nous avons la joie de trouver la solution d'un problème qui nous a tourmentés ; nous sommes en possession d'une idée originale ; et nous savons ce que cette fécondité spirituelle peut nous donner de joie et d'enthousiasme. Nous élaborons, nous critiquons la nouvelle doctrine, nous nous efforçons de rattacher notre découverte à notre synthèse intellectuelle ; nous en cherchons l'expression verbale la plus efficace ; et au bout de ce labeur, nous constatons que nous avons découvert... la Méditerrannée. La belle idée originale coïncide avec quelque proposition ramassée sur les bancs du collège ou de l'université. Dans bien des cas nous constatons alors que dans notre jeunesse nous avons cru comprendre ; nous n'avons pas compris *intellectuellement*. Nous nous reposions sur quelque image élégante, qui comme un narcotique a calmé toute notre agitation mentale.

Ces simples considérations nous font saisir que la comparaison n'a guère qu'une importance subjective. Aussi faut-il les choisir suivant la mentalité du sujet. L'analogie proprement dite n'est pas cela : elle est objective ; elle constate un lien réel entre deux objets connus. Il importe donc d'écarter de nos recherches sur l'analogie métaphysique tout ce qui n'est que simple comparaison.

Et cependant, est-il certain qu'on prenne toujours ce soin ? Nous ne pouvons pas en vouloir à ceux qui le négligent ; car — constatons-le avec regret — ils ont le langage usuel pour eux. Si l'on se donne la tâche d'expliquer tout ce qu'ordinairement on appelle « analogie », on

devra nécessairement s'occuper de beaucoup de simples comparaisons. C'est ce que font tous nos manuels. Ils peuvent même alléguer pour leur justification, mis à part le langage, un motif plus profond que nous signalerons tout à l'heure. Mais il n'en est pas moins manifeste que cette « analogie » purement comparative est extrêmement éloignée de l'analogie métaphysique, par laquelle on échappe au Charybde de l'agnosticisme et au Scylla des intuitions ontologistes. Pour nous en convaincre, examinons un exemple aussi banal que classique. Nous parlerons du *pied* de l'homme, du *pied* de la montagne, du *pied* de la table. Le mot « pied » est considéré comme un terme analogique, et on le rattache même à cette analogie de proportionnalité qui est la seule analogie proprement dite, comme Cajetan l'a lumineusement démontré. A ce terme commun correspond une idée unique : le pied est la partie inférieure servant de soutien à tout le reste. Mais cette idée n'a rien d'analogique ; prise à l'état pur, elle est parfaitement univoque. D'autre part, le « pied » de l'homme signifie bien autre chose encore : ce terme désigne une ossature complexe, une musculature appropriée, une forme élégante, une fonction merveilleuse. Où trouvera-t-on l'analogue de tout cela dans le pied de la montagne ? Ne voit-on pas qu'envisagés de cette manière, ces « analogues » ne contiennent rien d'analogique ? Ils sont un mélange d'identité parfaitement univoque et de différences radicales. L'analogie métaphysique ne se prête pas à ces partages. Personne n'admettra assurément que les prédicats analogiques que nous donnons à Dieu sont partiellement univoques d'une part, et de l'autre radicalement faux. Sous prétexte d'éviter deux erreurs, on les embrasserait toutes les deux.

Nous nous trouvons ici simplement devant une tendance imaginative et une pauvreté verbale. Le pied de l'homme ou de l'animal est certainement le premier concept exprimé par le mot « pied ». Certaines de ses propriétés et de ses fonctions se retrouvent dans la base des montagnes et le

support de nos meubles. Ceux-ci se rapprochent par association de l'image de notre pied, et il n'en faut pas davantage pour que le nom passe d'une réalité associée aux autres. Il n'y a là aucune subtilité logique ou métaphysique ; mais un fait psychologique très banal.

Evidemment, ce glissement associatif et verbal étant accompli, le philosophe peut, après coup, l'envisager de plus haut. Prenant l'idée générale de « partie inférieure, soutien du reste », il la voit réalisée de façon différente dans les différents pieds. Dans la réalité, ces modes de soutenir ne sont pas réellement distincts du genre « soutien » ; car la différence spécifique ne se distingue pas du genre dans une essence déterminée. Le philosophe aboutit ainsi à une vue supérieure unique, mais diversifiée dans les réalisations particulières ; il y a là une unité différenciable, qui dans la réalité se trouve toujours différenciée. C'est à ce point de vue, étant donné l'équivoque du terme « analogue », qu'on peut parler d'analogie dans ce cas. C'est ainsi qu'apparaît la vérité de cette proposition trop négligée : « In univocis latent analoga » ; — disons même qu'on les trouve souvent joints à beaucoup d'équivoques.

Mais ne perdons jamais de vue que telle n'est ni l'origine psychologique de ces « analogues » simplement comparatifs, ni la situation intellectuelle de ceux qui communément en font usage. Par soi, la comparaison n'a qu'une importance subjective ; normalement elle est basée sur une identité complète, « univoque », jointe à une différence radicale.

*
* *

Le *symbole* a certainement des attaches avec l'analogie ; mais ce n'est pas un motif pour confondre ces deux notions, que la précision des concepts nous oblige à distinguer.

Remarquons avant tout que le terme est très vague, très flottant dans sa signification. Dans la division des images nous distinguons les images « propres » et les images « sym-

boliques » ; et parmi celles-ci il n'est pas rare de trouver de simples comparaisons, des symboles proprement dits, et même des images qui dans la mentalité humaine peuvent prendre une véritable portée analogique.

Si l'on veut se servir du mot « symbole » d'une manière précise, il importe de le distinguer et de la comparaison et de l'analogie proprement dite. Pour nous mettre sur la voie, prenons un exemple de symbolisme typique.

La totalité de l'univers a un principe unique, une fin commune. Tout prend son origine dans la fécondité créatrice de l'Infini ; et l'Etre absolu ne peut assurément pas avoir d'autre fin que Lui-même. Tout jaillit de Dieu pour retourner à Lui ; c'est bien là le sens métaphysique de l'être et de l'évolution du monde. Or, Dieu est un et simple. Toute la gigantesque réalité de l'univers semble donc bien correspondre, malgré les raisons très sages qu'on allègue pour établir la pluralité des idées divines, à une pensée souverainement une. Dès lors ne doit-il pas y avoir des correspondances entre les différents niveaux du réel ? Les rapports et les activités que nous pouvons observer dans la Nature ne sont-ils pas l'indice de tendances plus profondes et d'événements supérieurs qui nous échappent ? La matière n'est-elle pas un voile qui dissimule et révèle le monde des esprits ? Cette tendance à chercher le sens caché des choses, à voir dans la Nature l'ombre portée d'un monde spirituel et moral, n'est autre chose que le « symbolisme ».

La fonction symbolique de notre mentalité est extrêmement active. — La tour élancée d'une église devient le doigt de Dieu nous montrant le ciel. — Une humble plante, avec sa racine cachée, sa tige verte et sa fleur éclatante, nous parle de la foi, de l'espérance et de la charité ; et son fruit savoureux suggère la béatitude, que nous goûterons comme le fruit de notre croissance spirituelle. — La fumée d'une cheminée, sous la poussée d'un foyer ardent, s'élève droit vers le ciel aussi longtemps qu'elle est isolée de l'espace ; dès qu'elle se déverse dans l'atmosphère, elle se

disperse à tous les vents et s'abat sur la terre comme une incommode souillure. Ainsi l'âme isolée du monde, soulevée par le feu de la charité, s'élève vers les régions célestes ; mais dans le tourbillon des hommes et la tempête des événements son élan se brise, et ses nobles aspirations vont se gaspiller dans le terre-à-terre de la vie quotidienne. — Il n'est pas un phénomène matériel qui ne puisse nous parler du monde spirituel et moral ; peu à peu ces concordances apparaissent si nombreuses que très sincèrement on les prend pour des réalités. Les littérateurs « symbolistes », avec leurs « concordances » et leur « mystère des choses » croient bien nous livrer le secret du réel.

Cette tendance au symbolisme est si forte qu'elle devient spontanée. Sans le moins du monde accepter les fantaisies de Freud et de certains psychanalystes, on doit admettre comme un fait que des images refoulées émergent, au regard de la conscience, sous une forme « symbolique ». L'image consciente révèle, — et dissimule à la fois, — l'image cachée, à la manière des phénomènes de la Nature qui, au dire des symbolistes, nous indiquent le monde supérieur.

Il est très naturel de prendre ces symboles pour de simples comparaisons. Et cependant c'est là une méprise. Comme nous l'avons expliqué, la comparaison pure n'a qu'une valeur subjective ; elle doit aider l'esprit à s'élever vers une région supérieure. Aussi la comparaison opportune dépend de l'esprit de celui qui doit s'en servir. Dans l'enseignement, lorsqu'une comparaison reste inefficace, nous n'hésitons pas à en employer une autre complètement différente ; et cette nécessité nous fournit de précieux renseignements sur la mentalité de nos élèves. Personne ne songera à employer les mêmes comparaisons pour des enfants et pour des étudiants universitaires. Il n'y a donc aucun lien nécessaire entre une comparaison particulière et la doctrine qu'elle doit suggérer. — Il n'en est pas ainsi dans le symbolisme proprement dit. Celui-ci est très nette-

ment supposé « objectif » : le monde des réalités supérieures est vraiment, dans la pensée des symbolistes, comme le monde matériel qui s'étale sous nos yeux. Il est parfaitement permis de ne voir dans les symboles des symbolistes que de simples comparaisons ; aucune raison décisive ne nous défend de considérer tout le symbolisme comme une ingénieuse rêverie. Mais les symbolistes ne l'entendent pas ainsi : le lien entre le phénomène observé et le réel supérieur est objectif. — Qu'on se rappelle les symboles de la S. Trinité, innombrables et surprenants, que certains théologiens découvrent dans la Nature et même dans l'organisation sociale.

Le symbolisme n'est pas davantage l'analogie. Le terme est souvent employé ; la chose n'y est pas. On dira sans hésiter que le monde sensible est *analogue* au monde supérieur ; que les événements observables nous apprennent, *par analogie*, le sens caché des choses spirituelles ; mais c'est là un abus de langage qu'il nous faut éviter. Par la connaissance analogique nous prétendons atteindre la réalité supérieure, *indépendamment de toute théorie contestable*, l'analogie étant basée sur la nature même de notre intelligence, sur ses faiblesses et ses pouvoirs. Le symbolisme doit affirmer comme un postulat la correspondance du monde expérimental et de celui qui ne l'est pas. — La doctrine de l'analogie détermine sa propre valeur, sa propre portée, ses propres limites, en se servant, par analogie, du concept de proportionnalité. Le symbolisme n'a pas ce souci. Il sait bien que le monde sensible n'est pas l'autre : mais il en est l'ombre, l'image, la révélation ; et le symboliste n'en demande pas davantage.

Et cependant, n'y a-t-il pas dans ce symbolisme quelque élément à cueillir, qui puisse nous indiquer la voie vers l'analogie ? Ne rêvons pas comme rêvent les symbolistes ; mais constatons que toutes nos connaissances des réalités supérieures dépendent très intimement des renseignements que nous fournit la Nature sensible. Voir dans nos fleurs

des champs la « doublure », l'« ombre », la « révélation » des vertus théologales est peut-être de la fantaisie ; mais nos images sont assurément le seul escabeau qui nous permette de nous hisser vers le monde supérieur. Le symbolisme n'est pas l'analogie ; il est trop réaliste. La comparaison ne l'est pas davantage ; elle ne l'est pas assez. Le symbolisme dépasse très arbitrairement la connaissance analogique ; mais elle peut la rencontrer. La comparaison reste en deçà et la prépare [1]).

Il n'est pas étonnant dès lors qu'on les confonde tous deux parfois avec l'analogie. Ils introduisent dans notre langage et nos idées des confusions déplorables ; mais ces deux termes extrêmes semblent mieux délimiter la région intellectuelle où règne la connaissance analogique. Aussi ce n'est pas sans motif que nous avons tenu à préciser leur nature, leur usage et leurs excès.

II

L'analogie, qu'on oppose à l'agnosticisme, n'est pas une comparaison subjectivement opportune ; elle n'est pas un symbolisme réaliste ; elle est un mode de connaissance indispensable pour tous les objets intellectuels qui dépassent l'objet propre de l'intelligence, ou qui dépassent les moyens appropriés dont l'homme dispose actuellement.

On constate donc dès l'abord qu'il y a deux espèces de connaissance analogique. Il y en a une qui *de sa nature* est provisoire. L'objet est, *par soi*, accessible à une investigation directe ; mais cette recherche n'a pas été effectuée, soit

1) Nous ne nous arrêtons pas au terme « mystique », qui lui aussi occasionne tant d'équivoques. Dans bien des cas le symbolisme est taxé d'attitude ou d'interprétation « mystique ». Toute discussion sur les mots est évidemment stérile ; mais la détermination précise de leur sens écarterait beaucoup de discussions. Nous croyons que la portée *mystique* de certaines choses et la vie *mystique* de certaines âmes dépassent de loin, par leur réalité, le symbolisme le plus réaliste. Nous ne le notons que pour éviter toute équivoque.

en raison de sa longueur et de sa complexité, soit parce que des connaissances préalablement indispensables nous font défaut. C'est dans ce domaine que règnent les « démonstrations par analogie ». Une série causale a été pleinement déterminée : A-B-C-D-E... On en connaît une autre où un terme fait défaut : *a*-...-*c*-*d*-*e*... Terme à terme les séries se correspondent. On conclura sans hésitation que le *b* inconnu correspond à B. Nos sciences particulières de la Nature sont remplies de ces analogies. Il y a des centaines de milliers d'espèces d'insectes dans le monde. Beaucoup d'entre elles ont été l'objet d'un examen approfondi. On a minutieusement observé, par exemple, leur appareil respiratoire ; et ces laborieuses recherches ont mené à la constitution d'un type respiratoire des insectes. Personne n'hésitera à conclure que les insectes qui n'ont pas encore été explorés complètement respirent de la même manière. Le fait est d'ailleurs si général et si important qu'on hésiterait à considérer comme des insectes, malgré toutes les autres ressemblances constatées, des animaux respirant d'une manière radicalement différente.

Dans une foule de cas ces conclusions par analogie nous inspirent une confiance absolue. Pratiquement toute systématisation scientifique deviendrait impossible, si l'on ne pouvait pas y avoir recours. Et cependant il est manifeste que ces démonstrations ne sont pas rigoureuses. Au moins les philosophes semblent guéris du « panlogisme » de Leibniz, de Fichte et de Schelling. Le moyen approprié dont nous disposons pour atteindre les faits de la Nature n'est pas un syllogisme, mais l'observation des phénomènes. En toute rigueur, ces conclusions par analogie n'ont que la valeur d'une « hypothèse d'observation », qui pose un problème et dirige les recherches.

C'est bien là une analogie, une manière de connaître ce qui n'est pas directement accessible par les moyens actuellement à notre disposition ; mais ce n'est pas encore l'analogie métaphysique. Remarquons que le phénomène, connu par

analogie, est parfaitement observable en soi. Ce n'est pas l'objet qui nous impose cette connaissance inadéquate ; ce n'est pas la nature de notre intelligence ; c'est uniquement la situation provisoire de notre science acquise. Dans l'analogie métaphysique il n'en est pas ainsi : il y a disproportion entre l'esprit humain et l'objet. Celui-ci est connu ; son existence même ne peut faire l'ombre d'un doute ; mais non seulement nous ne le connaissons pas en soi ; nous pouvons prouver que nous ne pouvons pas le connaître.

Qu'on réfléchisse à cette situation. Nous connaissons l'existence de l'objet ; et cependant sa nature nous échappe. N'est-ce pas là une contradiction ? Pour affirmer l'existence d'une chose nous devons au moins savoir de quoi nous parlons, de quoi nous affirmons l'existence. La chose elle-même ne peut donc pas nous échapper complètement ; nous l'ignorons sans l'ignorer sous tous les rapports.

Mais précisons. Entraînés par l'imagination qui aime les coupures nettes et les distinctions précises, nous pourrions tomber dans une singulière illusion et nous servir d'expressions fallacieuses. Nous connaissons l'objet, nous ne le connaissons pas ; n'en concluons pas que quelque chose de l'objet nous est connu, et qu'une autre partie nous échappe, comme si notre connaissance livrait une similitude accompagnée d'une différence. Dans ce cas l'analogie ne livrerait qu'une connaissance parfaite accompagnée d'une ignorance, et même d'une erreur radicale. Ce n'est pas dans l'aspect objectif de l'analogie qu'il faut chercher à faire le partage : tout l'objet est connu, et tout l'objet nous est inconnaissable. C'est notre connaissance elle-même qui, sans aucun partage, atteint l'objet et ne peut pas l'atteindre. L'imagination assurément ne nous suit pas sur ce terrain ; nous devons faire appel à toute notre pénétration intellectuelle pour saisir cette connaissance analogique, dont tout le monde parle, mais qui, — nous le craignons bien, — échappe à beaucoup d'esprits.

Notre intelligence n'a d'autre objet propre que les

« quiddités » des choses sensibles ; car c'est l'imagination qui lui fournit la « matière » de ses opérations. Mais elle-même n'a pas d'ordre sensible ; elle dépasse les objets qui lui sont naturellement fournis. Aussi, opérant suivant sa propre nature, elle ne représente pas seulement la chose sensible, à la manière de quelque image « générique » qu'élabore l'imagination. Elle saisit « ce qu'est » la chose sensible ; et cette manière d'opérer la dégage de l'espace et du temps ; elle l'affranchit de tout l'ordre quantitatif, et la transporte dans le domaine de *l'être* tout court. Une chose est ce qu'elle est ; et cette nécessité ne s'applique pas seulement aux réalités quantitatives qui ont servi de point de départ à l'intelligence spirituelle. Sa propre nature, qui n'est pas quantitative, est ce qu'elle est. — Bien plus, avertie par les conditions qui limitent sa manière de connaître, l'intelligence saisit ses propres limites, les relativités qui restreignent sa puissance. Or constater une limite comme limite, saisir nettement une impuissance, c'est dépasser la limite et vaincre l'impuissance. Qu'on ne s'y trompe pas : nous n'avons aucune tendresse pour le paradoxe, et nous avons horreur du contradictoire comme du néant. Il est manifeste que l'intelligence n'est pas plus grande qu'elle-même ; il est de toute évidence qu'elle ne peut pas dépasser son propre pouvoir, et qu'elle reste enchaînée aux conditions essentielles de son activité. Mais notre langage, indigent parce qu'essentiellement imaginatif, est ici singulièrement défectueux. Nous ne pouvons pas adéquatement exprimer le pur intellectuel ; nous ne pouvons que le suggérer par des expressions parfois déconcertantes. Sans contradiction, sans paradoxe, nous devons constater que l'intelligence, connaissant ses propres limites, y échappe en quelque manière. Elle constate que son existence terrestre l'emprisonne dans la cage du sensible ; elle peut par là-même soupçonner que la cage n'est pas tout ; et elle se sentira portée à glisser un regard à travers les barreaux.

Elle sait qu'il peut y avoir mieux et plus grand qu'elle-

même. Des raisonnements, subtils peut-être mais naturels, la conduisent à la conclusion que de fait il y a mieux et plus grand. Et tout cela est *être ;* car hormis l'être il n'y a que le non-être ; hormis l'être il n'y a rien.

Son idée d'être, que lui ont fournie ses considérations sur l'ordre sensible, dépasse donc cet ordre, et à l'infini. Or cette idée même est féconde. Elle saisit l'être, *et ea quae consequuntur ens.* Elle en tire les notions d'unité, de vérité, de bien, de subsistence, d'individualité, de substance et d'accident, de perfection graduée, d'acte et de puissance, de causalité efficiente et finale, tout ce cortège de notions fondamentales qu'examine la métaphysique générale. Tout le réel est être ; tout ce que contient l'être est contenu dans tous les êtres ; toutes ces notions métaphysiques s'appliquent donc à la totalité du réel ; et en toute vérité, l'intelligence humaine, enchaînée à l'ordre sensible, limitée de toute part par les conditions essentielles de son activité, peut connaître *tout.*

Mais examinons cette connaissance ; et nous ne tarderons pas de constater qu'il faut en rabattre, et beaucoup, de cette très légitime prétention : il reste toujours vrai que notre intelligence ne connaît, d'une connaissance *propre,* que « ce que sont » les choses sensibles.

Cette idée *d'être,* que notre esprit atteint, embrasse désormais la totalité du réel. Elle s'étend au possible comme à l'existant, à l'ordre ontologique comme à l'ordre idéal. Rien des êtres n'échappe à son envergure ; elle représente tout, et le tout de tout. Son aspect objectif ne livre pas seulement l'existence ou la possibilité d'existence ; si on ne limite pas sa portée d'une manière arbitraire et funeste, elle embrasse toutes les déterminations de l'être et de tous les êtres. Que nous en fait-elle connaître ? En toute rigueur de termes, exactement rien. Chaque être déterminé est être et n'est que cela ; mais l'idée d'être ne nous apprend pas d'un seul être ce qu'il est.

Tout est connu, car nous connaissons l'être ; rien n'est

connu par l'idée d'être, car connaître est bien savoir ce qu'est une chose. — Ce n'est certes pas l'imagination, ni même un concept s'appuyant sur une image précise, qui nous fera opérer la synthèse de ces deux propositions. Toutes les deux sont vraies cependant. Si elles s'opposent brutalement comme une alternative contradictoire, c'est que nos images sont lourdes, massives et rigides; c'est que notre langage est pauvre et boiteux. On parle, il est vrai, de proportionnalité; et c'est très juste et très ingénieux. Cependant n'oublions pas que ce n'est là encore qu'une image empruntée aux mathématiques, et qui ne nous peut fournir qu'une indéterminable « analogie ». Mais notre intelligence dépasse le langage le plus habile et l'imagination la plus plastique. Elle se trouve en possession d'une vraie connaissance, vraie tout entière, et ne lui révélant pas l'être de l'objet connu. C'est là la connaissance analogique. Là nous saisissons l'analogie des métaphysiciens.

Reconnaissons bien humblement que dans l'analogie métaphysique nous nous heurtons aux limites extrêmes de notre pouvoir intellectuel ; nous dépassons les barreaux de notre cage, mais nous sentons les meurtrissures que nous inflige cet effort. Aussi, bien des esprits, qui ne respirent pas à l'aise dans cette atmosphère ténue, s'en échappent par une erreur. Ils altèrent l'idée de l'être en s'efforçant d'en faire un « univoque ». L'idée de l'être ne représente que l'existence, dit-on, ou la possibilité d'existence. Nous y arrivons par abstraction, comme nous arrivons à l'idée d'un genre en examinant les espèces. C'est donc là un concept qui s'applique à tous les êtres que nous avons pu atteindre, et à tous ceux qui se dérobent à notre étreinte intellectuelle. Ces réalités supérieures sont connues en tant qu'êtres ; nous n'en connaissons nullement la nature. Cette connaissance analogique n'est donc qu'une connaissance semblable à toute autre, mais qui s'arrête à l'être des choses ; nous ignorons totalement leurs déterminations, leur nature.

Quelle erreur ! Cette manière d'envisager nos connaissances suprêmes pervertit complètement la notion d'existence, et nous fait aboutir à des conséquences vraiment subversives. Où va-t-on prendre que l'être, — c'est-à-dire, en dernière analyse, l'existence, actuelle ou possible, — est un genre comme « *animal* » ou « *vivant* ». L'existence est l'acte de l'essence, et rien de plus ; elle n'ajoute absolument rien à la compréhension de l'essence. Kant le constatait en disant qu'entre un écu possible et un écu existant il n'y a pas un denier de différence. L'existence n'ajoute rien à l'essence ; elle la transporte de l'ordre des possibles à l'ordre des actuels. Comment dès lors la considérer comme un genre, à la manière d'*animal* ou de *vivant ?*

Et la conséquence ! Nous saurions bien que Dieu existe, ou plutôt nous connaîtrions l'existence de Dieu, et cela d'une manière *univoque* puisque nous Lui appliquerions simplement le concept commun et propre d'*être*. Mais nous ne saurions pas du tout de quoi nous parlons. La proposition : « *Dieu existe* », n'aurait plus aucune espèce de sens. Certes, saint Thomas affirme, dans une phrase dont toute la portée n'est pas toujours saisie, que : *Nos non scimus de Deo quid sit*. Mais il parle manifestement de la connaissance propre, puisque le docteur angélique écrit ultérieurement tout un traité pour nous apprendre ce qu'il sait de Dieu. Nous savons de Dieu analogiquement *quid sit*. Pour savoir qu'une chose existe il faut savoir à quoi l'on attribue l'existence. Cette conception de l'être univoque pourrait très bien nous mener à un véritable agnosticisme, si elle ne veut pas se réfugier dans un anthropomorphisme enfantin.

En réalité, toute connaissance analogique pourrait se formuler en deux propositions apparemment contradictoires : « Nous connaissons l'objet ; — nous ne le connaissons pas » ; et aucun partage n'arrivera à déterminer, dans une expression verbale quelconque, ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons pas. On a beau dire : « Nous ne connaissons pas l'objet « en soi » ; nous ne le connaissons que

par une réalité inférieure, en vertu d'une proportionnalité ». Ces expressions, parfaitement exactes pour qui sait les entendre, ne nous sortent pas d'embarras. Nous connaissons bien l'objet en soi, d'une certaine manière ; c'est de lui, et de lui seul que nous parlons ; nous savons seulement que notre connaissance, supérieure par son objet, est différente par son mode. — Nous connaissons l'objet par une réalité inférieure ; mais ce n'est certes pas cette réalité que nous attribuons à l'objet. Il n'est pas même rigoureusement exact de dire : nous attribuons à l'objet supérieur, à Dieu par exemple, le contenu réel de l'idée propre, tout en niant ses limites, en nous élevant en quelque sorte à l'idée platonicienne de la perfection, attribuée au « maxime tale » de la « quarta via » de saint Thomas. Par cette négation de limite nous ne sommes encore qu'à mi-chemin. Reste encore la détermination essentielle de l'attribut, qui elle aussi, — nous connaissons la règle de Spinoza, — est une limitation vis-à-vis de la plénitude de l'être. Ce n'est pas dans cet état que nous l'attribuons à l'Infini. Cette détermination, en tant que limitation, doit disparaître à son tour. — Que reste-t-il dès lors ? Car si l'essence même de la perfection, de la sagesse par exemple, disparaît dans les attributs de Dieu, nous n'avons plus qu'un seul prédicat à attribuer à l'Infini, celui d'*être* ; et nous savons que même celui-ci n'est pas univoque, et appelle de subtiles réserves.

De fait, les prédicats ne disparaissent pas dans leur détermination essentielle : Dieu est bon, Dieu est sage, Dieu est puissant. Ces attributs sont absolument vrais. Mais aucune expression verbale, aucune image déterminée ne pourra nous faire savoir d'une manière précise ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons pas. Seule l'intelligence spirituelle peut le comprendre. — Et c'est là l'analogie métaphysique. Elle est la connaissance intellectuelle suprême, par laquelle l'intelligence semble échapper, d'une certaine manière, à ses conditions naturelles et nor-

males d'opérer ; elle nous affranchit en quelque sorte de la tyrannie des images.

*
* *

Tout à l'heure nous faisions allusion à une situation psychologique intéressante qui paraît singulièrement négligée par les psychologues. Ce sont les métaphysiciens, si dédaigneux de la psychologie, qui y porte notre attention. Ce n'est pas un motif pour la dédaigner à notre tour.

Nous ne connaissons intellectuellement qu'au moyen des images. Celles-ci sont la base solide sur laquelle nous devons nous appuyer fermement pour aller à la conquête de l'intelligible. Mais il est manifeste que nous connaissons bien autre chose que la « quiddité » des choses sensibles. Nous parlons de l'idée, de l'âme, de Dieu ; et il est bien entendu que nos propositions métaphysiques, qui se rapportent à ces réalités suprêmes, sont autre chose que du psittacisme. Nous explorons le spirituel ; et il reste vrai cependant que nous restons toujours tributaires, objectivement, de nos images qui ne nous livrent aucun objet spirituel. — Or nous n'apprenons rien à personne en disant que le spirituel est infiniment plus riche, infiniment plus nuancé, infiniment plus « acte » que le sensible, qui se trouve alourdi par la rigide et pauvre matière, potentielle par définition. Et cependant, nous assumons la tâche d'explorer le spirituel, aussi parfaitement que le permet la pénétration de notre intelligence. — Il en résulte que dans des cas nombreux nous aurons tout avantage, — nous y serons même contraints, — à recourir à des images multiples, dont chacune nous permettra de saisir un aspect réel du spirituel, unique et simple.

Or ces images sensibles sont extrêmement lourdes et rigides au prix de la réalité supérieure. Nous devons les épurer ; mais cette épuration ne va pas sans un appauvrissement. Elle a une limite, déterminée par notre nature

psychique, au delà de laquelle l'image deviendrait si ténue qu'elle serait insaisissable et s'évanouirait totalement. Nous ne pouvons pas nous en passer ; nous devons la maintenir dans un état relativement très grossier, dans lequel nous ne pouvons pas la fusionner avec d'autres images également indispensables. Qu'on se représente bien cette situation psychologique : la connaissance d'une seule réalité simple exige l'emploi de deux ou plusieurs images que nous sommes incapables d'unifier.

Chacune de ces images donnera naissance, par une opération intellectuelle, à un concept immédiat. Nous serons donc en possession de plusieurs concepts. Est-il bien surprenant que parfois l'irréductibilité des images se reflète dans l'opposition des concepts ? L'incohérence dans le monde imaginatif correspond dans l'ordre intellectuel à la contradiction. Dès lors, il peut parfaitement se faire que notre esprit, se contentant d'opérations fondamentales et élémentaires, aboutisse dans l'examen des réalités suprêmes à des conclusions inconciliables, contradictoires. Cette situation est parfaitement connue de tous ceux qui ont vécu d'une vie vraiment intellectuelle. Elle a laissé les traces les plus profondes dans l'histoire de la philosophie. On parlera alors « d'antinomies irréductibles » ; Nicolas de Cuse nous donnera sa doctrine de la « coincidentia contrariorum », pour poser la base de quelque intuition mystique ; Hegel, qu'à notre sens on a souvent mal compris, voudra établir « l'identité des contraires ». D'autres, hélas ! ne s'élèveront même pas à cette hauteur très relative ; ils embrasseront résolument l'une des thèses opposées, l'érigeront en doctrine absolue, et donneront naissance à ces « problèmes éternels », qui divisent l'humanité pensante, ou même à d'interminables disputes d'école, qui stérilisent par leur ridicule véhémence tous les efforts des esprits avisés vers une synthèse supérieure. On choisit l'une des idées opposées ; et dans un grand nombre de cas ce ne sont pas les motifs purement intellectuels qui déterminent ce choix. Ce sont

plutôt de mobiles psychologiques, dont on n'a aucune conscience, mais qui n'en sont pas moins très efficaces, hélas ! dans la genèse de l'assentiment. On semble vouloir donner raison à Protagoras : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος ἔστι.

Quelle pitié qu'on perde si facilement de vue, dans les régions éthérées de la métaphysique, les conditions essentielles de la pensée humaine ! N'est-il pas évident que la contradiction des concepts et des doctrines résulte dans bien des cas de l'incohérence des images, qui sont le moyen indispensable et lamentablement inadéquat de la conception des réalités supérieures ? Il n'y a aucune contradiction objective ; — ce serait un non-sens. Il y a simplement la lourdeur, la rigidité d'images manifestement insuffisantes ; il y a la simple relativité de concepts immédiats, qu'indûment on considère comme définitifs et absolus.

La situation et le devoir du métaphysicien en pareille occurrence sont très clairs. Les deux conceptions paraissent inconciliables. De fait, l'une ou l'autre peut être fausse ; on la détruira logiquement ; l'antinomie sera résolue et le débat sera tranché. Mais l'une et l'autre peuvent résister à toute critique décisive ; et une discussion séculaire paraît bien devoir fournir cette critique. On aboutira donc à deux conclusions, qui résistent à toute conciliation. On ne lâchera ni l'une ni l'autre ; on les formulera en deux propositions que nous pouvons appeler des « conclusions binaires ». Pour éviter, au moins dans la forme, la contradiction toujours pénible, on aura quelque avantage à donner à toutes deux une forme négative. Cependant ce n'est là qu'un artifice de langage, qui ne lève nullement l'opposition des concepts.

Il importe alors de se rappeler que les « conclusions binaires » ne sont irréductibles qu'en raison des images. Nous connaissons ces relativités de nos connaissances ; et dès lors nous les dépassons. Le philosophe ne se résignera jamais à tenir « les deux bouts de la chaîne », dès qu'il découvre ce qui lui dissimule la jointure. Il considèrera les

deux concepts comme partiels ; il s'efforcera de les unir dans une région supérieure, plus simple, où les images, qui lui servent toujours d'appui, ne peuvent plus avoir qu'une influence très atténuée. Et parfois, dans ses moments de vigueur spéculative, il se trouvera devant le Vrai unifié. C'est là la suprême connaissance « par analogie ». — Tout philosophe vit parfois ces moments d'incomparable bonheur, où toutes nos entraves semblent brisées, où nous vivons dans le royaume lumineux du Vrai, où nous acquérons la certitude de ne pas appartenir tout entier au monde ténébreux de la matière, et où nous prenons conscience de notre affinité avec le divin. Ils sont fugaces ces moments ; mais ils sont inoubliables.

On parlera alors « d'intuition intellectuelle ». Le nom a peu d'importance ; nous croyons qu'il y a là une forme de la connaissance analogique ; nous ne croyons pas que nous puissions en avoir une plus sublime pendant notre existence ici-bas. Ce que notre intelligence nous livre alors, dans un concept qui ne paraît plus avoir qu'un rapport éloigné avec nos images, nous pouvons le suggérer par des artifices de langage, par des comparaisons judicieuses, par des symboles appropriés ; jamais nous ne pouvons le communiquer adéquatement. On a parlé de connaissance « sans concept », ce qui nous paraît inadmissible. Mais ce concept analogique, parce qu'il n'admet aucune image immédiate, est ineffable au sens étymologique du mot. Ce n'est pas en métaphysique qu'il faut dire : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement ». — « Malheur à l'homme », disait Carlyle, « qui ne conçoit que ce qu'il peut énoncer ». — Mais nous préférons le sobre langage de Cajetan : « Presque toutes les choses métaphysiques sont des analogues ».

*
* *

Où cette analogie métaphysique ne trouve-t-elle pas son application ? Quelle portion du réel pouvons-nous pleine-

ment approfondir sans faire appel à cette fonction souveraine de l'esprit ? Lorsque nous voulons saisir l'être en puissance, la « matière première », le devenir, nous avons trop souvent la tendance paresseuse de nous contenter d'un concept immédiat, qui résulte de quelque image vaporeuse, qui endort nos inquiétudes intellectuelles et nous prépare de cuisantes déceptions. Nulle part peut-être l'analogie métaphysique ne s'impose d'une manière plus impérieuse que lorsque nous nous efforçons de déterminer, dans notre être et notre agir, nos mystérieux contacts avec l'être et l'agir de Dieu. — « Dieu est plus présent à nous, que nous à nous-mêmes ». Ce n'est pas là un paradoxe, mais une rigoureuse vérité. Et cependant quelle image, quel concept immédiat nous en livrera le prodigieux contenu ? — Insistons un instant sur un exemple.

Saint Thomas enseigne très nettement que nous n'agissons, que nous ne produisons l'être, que par une vertu divine qui nous meut. C'est ce que nous appelons la « prémotion » ; et posée dans cette forme générale peu d'esprits avisés refusent de l'admettre. Cette motion est évidemment en nous : *motus est in passo*. Elle vient actuer, d'une manière que nous ne déterminons pas, notre puissance d'agir. Nous opérons par cette vertu divine « comme l'instrument », dit saint Thomas (en usant d'une comparaison qui peut devenir une analogie), « agit par la vertu de l'agent principal ». Et l'angélique Docteur en conclut sans hésitation que si la cause seconde est présente à son effet « immediatione suppositi », Dieu y est présent « immediatione virtutis ». — Or cette vertu de Dieu, qui réside en nous, qui « actue » notre puissance, n'est évidemment pas Dieu lui-même. S'il en était ainsi, nous n'agirions pas du tout, car l'Infini n'est assurément pas l'actuation de notre puissance. — Et cependant, sans sourciller, saint Thomas poursuit son raisonnement d'une manière surprenante : La vertu de Dieu est immédiatement présente à l'effet. Or en Dieu il n'y a aucune distinction entre la « vertu » et le

« suppositum ». Donc Dieu est présent à l'effet « immediatione suppositi ».

Comme nos images, aux contours tranchés, comme nos idées, immédiates et précises, doivent se raidir devant pareille conclusion ! Voilà une vertu divine, très nettement distincte de l'être de Dieu, qui tout à coup est déclarée identique avec Dieu. C'est surprenant peut-être ; mais les deux conclusions sont absolument vraies. L'analyse de la « prémotion » elle-même nous révèle que le joint et la distinction entre la motion reçue dans la créature et l'être même de Dieu échappent à toute finesse imaginative, à tout concept immédiat. Nous nous trouvons devant une union si intime de l'être infini et de l'agent créé que nous sommes incapables de déterminer où se trouve la jointure. Envisagé par un bout, le principe de l'activité est manifestement et totalement divin; considéré par l'autre il est assurément fini ; l'articulation est si intime qu'un concept immédiat ne la découvrira jamais. Elle existe, sans aucun doute; mais toutes les distinctions que nous saisissons directement sont trop grossières, trop chargées d'images quantitatives pour nous la révéler. Au delà, par une indéterminable analogie, l'intelligence peut la deviner ; et saint Thomas nous invite laconiquement à cet effort lorsque, après avoir conclu que « Deus est in omnibus rebus », il ajoute avec énergie « et intime ».

Qu'on n'imagine pas d'ailleurs que cette épuration de la notion d'analogie n'a plus d'importance que dans l'interprétation de vénérables doctrines scolastiques, et dans la lutte contre l'agnosticisme de Spencer. Dans un ouvrage récent, qui mérite l'attention malgré ses allures batailleuses, H. Rickert [1]) a pris à partie ce qu'il appelle « les philosophies de la vie ». L'intuition de Bergson et de Scheler lui donne sur les nerfs; il y voit la négation du concept, de la science, de la philosophie ; et il émet à ce sujet des idées

1) H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen (2e éd. 1922).

remarquables. Mais le résultat auquel il aboutit est aussi étrange qu'inquiétant : la « vie », au sens bergsonien du mot, échappe peut-être à la connaissance, à la philosophie vraiment scientifique. — Qui se résignera à cette conclusion découragée et décourageante ?

En réalité, dans l'intuition bergsonienne, il y a plusieurs attitudes mentales différentes. Dans bien des cas, par exemple dans « l'Elan vital » appliqué à l'évolution, elle ne livre qu'une image extrêmement ingénieuse, qui synthétise une foule de phénomènes, et qui n'a ni plus ni moins de valeur objective que toutes les hypothèses explicatives dont se servent les naturalistes. Mais Bergson a d'autres « intuitions » qui ont une importance intellectuelle bien supérieure. Dans ses considérations sur l'unité du mouvement, — il l'appelle la « simplicité » du mouvement, — sur la quantité qualitative, sur le concept général de la vie, il semble bien dépasser toute image et tout concept immédiat. Il part alors en guerre contre la connaissance intellectuelle, contre la science « conceptuelle », contre le prétendu « statisme » d'Aristote, et aboutit à sa connaissance intuitive, qui, — Rickert le prouve très bien, — est aussi arbitraire, aussi opposée à la philosophie vraiment scientifique que possible.

Ne pourrions-nous pas nous plaindre, comme Cajetan, de l'indigence de la métaphysique contemporaine ? Ne pourrions-nous pas chercher la raison de cette misère dans l'oubli où semble tombée l'analogie métaphysique ? Rickert dépasserait son demi-agnosticisme, et Bergson pourrait renoncer à toutes ses intuitions supérieures, si l'un et l'autre se pénétraient de cette doctrine fondamentale : la connaissance analogique, très réelle pour le psychologue, indispensable pour le métaphysicien. — Qu'on reprenne l'opuscule de Cajetan « de Nominum Analogia » ; il contient des trésors. Sa forme est un peu rébarbative ; elle doit subir une certaine adaptation pour que l'ouvrage conserve

son efficacité devant la pensée contemporaine. Mais si l'on assimile sa doctrine essentielle, on se trouve défendu contre des entraînements périlleux ; et en toute sécurité on peut se hasarder dans les régions sereines de l'éternelle métaphysique.

P. M. De Munnynck, O. P.

Février 1923.

VIII

LE RÉALISME IMMÉDIAT

Il semblait naguère qu'une certaine convergence fût sur le point de s'établir, entre esprits partis de tendances et de formations très diverses, dans l'acceptation, à l'entrée de la philosophie, d'une saisie immédiate de la réalité.

Le néo-réalisme américain[1]) donnait à cette doctrine une expression vigoureuse et simple ; il ne faisait d'ailleurs que marquer l'aboutissement nécessaire d'un mouvement qui se prononçait depuis longtemps dans la philosophie contemporaine. Il n'était pas isolé. Chez les représentants de nuances philosophiques très différentes on retrouvait certaines affirmations essentielles du réalisme.

Etait-ce l'effet de cette ambiance rassurante, les défenseurs de la philosophie traditionnelle accentuaient la note réaliste de leurs thèses. Le P. Gény accueillant les méthodes de la « nouvelle critériologie », les mettait en harmonie avec l'immédiatisme. Le P. Garrigou-Lagrange faisait écho aux arguments des réalistes américains[2]). M. Le Rohellec pouvait écrire : « Une constatation intéressante s'impose de plus en plus : les philosophes scolastiques sont près de se mettre d'accord sur un point d'une importance capitale dans le problème de la connaissance et d'affirmer que la perception sensible est immédiate » [3]).

1) Il est superflu de rappeler ici l'excellente thèse de R. Kremer.

2) *Dieu* (1915), p. 138, note 1.

3) *Quelques remarques sur le problème de la connaissance. R. thomiste*, 1914, n° 3, p. 328.

Aujourd'hui quelque flottement se produit dans les rangs thomistes. Le P. Roland-Gosselin renonçait naguère, avec quelque regret, à « l'intuition directe du réel » [1]). M. Zamboni tout récemment, faisant écho à ces inquiétudes, se demandait si les audaces courageuses du réalisme répondent à la vraie pensée de saint Thomas [2]). Il s'est même trouvé un professeur de séminaire pour dénoncer « l'immédiatisme exagéré », doctrine contraire à la fois « aux données les plus certaines de la psychologie expérimentale, aux thèses les mieux établies de la philosophie scolastique ». Ce dernier trait laisse rêveur : en quelle tour centrale d'orthodoxie faudrait-il prendre son refuge pour ne point risquer d'être l'hérétique de quelqu'un ?

L'auteur de ces lignes écrivait dans la Revue de philosophie : « Nous nous sommes malencontreusement habitués à parler de connaissance et de choses en termes d'espace. Nous avons oublié que la connaissance est immatérielle et que par suite elle se joue de l'espace.

» La connaissance d'une chose extérieure, c'est la saisie de l'autre en tant que autre ; elle consiste essentiellement à échapper aux frontières spatiales de notre être, à vivre, sinon entièrement, du moins par un côté de notre vie, hors de ces frontières. En termes de métaphysique aristotélicienne, elle consiste à recevoir, dans le sujet que nous sommes, à côté de la perfection qui est la nôtre, la perfection formelle d'un être distinct et différent. Or la matière limite strictement les perfections que peuvent recevoir les sujets dans la composition desquels elle entre ; elle les attache d'autre part à quelques déterminations spatiales étroites et infranchissables. La matière s'oppose de tout son poids à l'élan qui fait communier les êtres dans la connaissance ; connaître

1) *Sur la théorie thomiste de la vérité. Revue des sc. phil. et théol.*, avril 1921, p. 223.

2) *R. di Fil. neo-scolastica*, settembre-ottobre 1922. *Bolletino di Gnoseologia*, p. 416.

est par suite, et toujours, dans une certaine mesure, échapper à la matérialité, échapper à l'espace...

» Etre l'autre, voilà ce que c'est que connaître. Dès lors, quelle difficulté verrons-nous dans le passage logique du connu au réel ? Il n'y a pas de distance, pas d'abîme, il ne faut pas de pont, il n'y a aucun passage à opérer. Du moment où nous connaissons, nous sommes dans l'autre et l'autre est en nous. Ce représentant, ce double, dont l'intermédiaire faisait le problème, est aussi inutile qu'imaginaire. Nous connaissons directement des choses et non leurs substituts. Inutile aussi l'acte de foi en notre pouvoir, le décret qui franchit l'abîme du doute : il n'y a pas d'abîme à franchir » [1]).

Il est clair que ces expressions visent à une certaine outrance. On me permettra de rappeler qu'il avait été nécessaire un jour d'écarter de « l'école de Louvain » le reproche d' « illationisme » [2]). Il avait fallu le faire après des déclarations où « l'immédiatisme » s'exprimait cependant sans ambiguïtés. On pouvait croire nécessaire de parler net et, de là, ces « energiche e direi quasi, corragiose et aggressive dichiarazioni », comme dit aimablement M. Zamboni. Faudrait-il les atténuer ? Je n'en ai guère l'intention et je n'en vois pas le besoin. Malgré l'inquiétude, d'ailleurs sympathique, de M. Zamboni, je ne crois pas avoir dépassé les exigences implicites de la doctrine traditionnelle. Quant au régent qui nous rappelle, le doigt levé, « les thèses les mieux établies de la philosophie scolastique », je le prierai de relire ses auteurs. Veut-il recourir aux manuels où se condense l'orthodoxie la mieux garantie, il pourra lire avec effroi que l'animal — je dis bien *l'animal* — « par ses sens est ouvert sur le monde sensible et *sort* (souligné par l'auteur) pour ainsi dire de

1) L. Noël, *Le thomisme et le point de vue critique. R. de philosophie.* Paris, janvier-février, 1919, p. 49.

2) L. Noël, *La théorie de la connaissance selon « l'école de Louvain ». R. thom.*, mars-avril 1914.

lui-même, des limites qu'occupe son corps ? Cette sortie ne se comprendrait pas si elle était d'ordre spatial, elle suppose au contraire une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue, c'est-à-dire une certaine spiritualité » [1]). Que si son trouble ne s'apaise pas, on pourrait le renvoyer à Cajetan. Il y trouverait des choses bien plus surprenantes encore : ne devrait-il pas apprendre que le connaissant et ce qu'il connaît sont plus étroitement unis que la matière et la forme ne le sont dans le composé qu'elles constituent : *cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma*. Qu'il tourne la page, il saura, et la raison de tout son émoi, et la leçon qu'il importe d'en tirer : *apparebit quam rudes fuerint, qui de sensu et sensibili, intellectu et intelligibili, deque intelligere et sentire tractantes, tamquam de aliis rebus judicant. Et disces elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi* [2]).

Est-ce insuffisant ? Qu'il veuille bien réfléchir sur les textes classiques de la Somme. *Anima est quodammodo omnia. Coarctatio formae est per materiam. — Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva. Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. — Secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia* [3]). Tout ce que nous avions écrit n'était qu'une glose fondée sur ces énoncés magistraux [4]). Nous nous étions mis d'ailleurs à un point de vue tout préliminaire ; il ne s'agissait point d'exposer une théorie thomiste et réaliste de la connaissance, il s'agis-

1) R. Garrigou-Lagrange, *Dieu* (1915), p. 136.

2) *Comm. in S. Theol.*, Iª, q. XIV, art. I, §§ IV et VII. Edit. léonienne, pp. 167, col. 2, et 168, col. 2.

3) *S. Theol.*, Iª, q. XIV, art. I et art. II.

4) Nous aurions pu faire appel à un texte moins classique où saint Thomas, semblant poursuivre lui-même la ligne de réflexion que nous indiquions, en arrive à écrire ceci : « Notitia... potest considerari secundum quod comparatur ad cognoscibile ; et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit... Notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subjecto ; et secundum comparationem istam excedit mentem, in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur » *(Quodl.* VII, q. I, art. IV). Nous n'avons rien dit d'aussi énergique.

sait seulement de savoir si une telle théorie pouvait éventuellement répondre aux exigences de la réflexion moderne. La critique de la connaissance ne peut se faire du dehors, il faut qu'elle parte du dedans; comment pourrait-elle établir une correspondance entre l'esprit et les choses extérieures ? A cela nous répondions en faisant voir que la philosophie traditionnelle n'enferme pas brutalement l'esprit dans un « dedans » imperméable et ne met pas simplement les choses dans un « dehors » inaccessible. Si les choses et l'esprit se rejoignent en quelque point, ne pourrait-on s'y installer pour étudier leurs rapports et justifier leur correspondance [1]). L'« immanence » pourrait ainsi conduire à retrouver le « réel ». Et nous concluions : « Dans la mesure où l'intelligence devient l'autre, *fit aliud,* la réflexion qui revient sur l'acte et l'enveloppe de sa lumière peut le suivre, avec lui pénétrer l'autre, et saisir, sur le fait, cette pénétration, cette identité. Là est le point de vue critique, la source de toute critique ultérieure, le moment qui se place au-dessus de tout doute ou de toute critique » [2]).

Ceci nous amène aussitôt à une première distinction dont on ne saurait exagérer l'importance. Une théorie de la connaissance peut se formuler à deux moments dialectiques dont les conditions logiques sont entièrement différentes.

Mettons qu'il y a, autour de moi, des choses distinctes, solides, subsistantes, agissant les unes sur les autres. Je connais ces choses; il s'agit d'expliquer cela, ce fait que je

1) M. Zamboni a bien voulu, dans le Bulletin que nous citions plus haut, s'intéresser aux idées que nous avons émises. Mais n'a-t-il pas donné à ce que nous écrivions, une portée trop uniquement ontologique ? « Il Noël pensa arditamente a una communicazione fra le substanze ». Qu'il reste, ontologiquement, une distinction entre le connu et le connaissant, c'est clair. Leur union, dans les caractères formels, est poussée aussi loin que possible par la doctrine de saint Thomas, mais il reste une distinction nécessaire. Cette distinction empêche-t-elle que la relation cognoscitive mette, face à face, la réalité du connu et celle du connaissant ? Il semble au contraire que toute la théorie ontologique de l'union vise à expliquer cette relation immédiate.

2) *Art. cité, R. de phil.*, p. 50.

connais et que je connais des choses. Il s'agit, en somme de le ramener aux catégories générales qui sont au fond de nos connaissances des choses. Qu'est-ce que connaître ? Est-ce une action et de quel genre ? Comment peut-elle s'exercer, peut-elle franchir les limites spatiales du sujet ? Est-ce une passion ? Comment le sujet peut-il la subir ? Si elle unit le sujet et l'objet, comment respecte-t-elle en même temps leur distinction ? Puis-je connaître l'objet sans l'être un peu, puis-je l'être en restant moi ? Tel est le problème *ontologique* de la connaissance, celui que les anciens ont surtout considéré, et auquel répond la théorie à laquelle nous faisions allusion il y a un instant. Il importe de bien voir qu'au moment où l'on pose ces questions et où l'on y répond, on sait qu'il y a des objets et que je suis, parmi eux, comme l'un d'entre eux. Or, est-ce là une supposition primordiale et qu'il ne faille jamais mettre en question ? Il y a trois siècles que la pensée moderne dit et fait le contraire. On ne peut nier la possibilité d'un moment dialectique où la réflexion demande ce que valent les objets connus et s'il faut les considérer comme des choses en soi ou comme des représentations. A ce moment-là on pose le problème *épistémologique* de la connaissance et il est clair qu'on ne sait plus, alors, qu'il y a autour de moi des choses, et que je suis, parmi elles, comme l'une d'entre elles. Il est clair, par conséquent, qu'à ce moment le problème ontologique, tel que je viens de le définir, n'a aucune espèce de sens. Il est au moins aussi clair que ce problème ne peut encore être posé ni résolu. Les réponses qu'on y donne ne peuvent donc fournir aucun argument quelconque pour ou contre la solution du problème épistémologique. Ce problème est premier, il se pose à l'entrée de la philosophie, il domine tous les autres problèmes et il n'est lui-même dépendant d'aucun.

Il résulte de là que tout ce que nous disions du caractère immatériel et supraspatial de la connaissance ne peut en aucune façon servir de base première à une théorie épisté-

mologique. Il s'agit là, évidemment, d'ontologie ; ces doctrines doivent se fonder sur l'épistémologie, elles ne doivent pas la précéder. Nous n'en parlions que pour déblayer le terrain, pour écarter les préjugés qui s'opposeraient à l'immédiatisme épistémologique. Que ce ne fût pas inutile, le flaireur de « l'immédiatisme exagéré » était destiné à le montrer. Dans son honnête persuasion que « l'âme elle-même, d'après les thèses scolastiques », ne pouvant « s'échapper du corps tant que l'homme vit », se trouve « par le fait même indirectement rivée à l'espace que le corps occupe », il en est venu à oublier quelques autres « thèses scolastiques » que j'ai pourtant souvenance d'avoir reçues autrefois comme très fondamentales. Ne le voit-on pas déclarer que « la connaissance du moi est la notion fondamentale dont l'idée du non-moi dérive par opposition ». C'est d'une logique féroce. Mais on m'a habitué à voir dans cette thèse du très méchant cartésianisme.

A vrai dire, la théorie épistémologique et la théorie ontologique de la connaissance sont nécessairement solidaires. Mais c'est manquer de méthode que de faire dépendre l'épistémologie de l'ontologie. Il se peut que nous ayons quelque difficulté à comprendre comment la saisie immédiate des choses est possible, ce n'est pas une raison pour la nier. Au contraire, si nous avons admis le réalisme direct à l'entrée de la philosophie, il faudra bien qu'ensuite l'ontologie, fondée sur cette base, arrive à s'assouplir suffisamment pour ne point renier sa mère.

C'est en somme ce qu'avait fait l'ontologie thomiste, et nous aurions là, s'il le fallait, un argument pour montrer qu'elle implique une épistémologie « immédiatiste ».

Il est bien clair que les anciens ne se sont pas arrêtés longuement devant les problèmes épistémologiques. Pour eux il n'y avait point là de difficulté. Nous connaissons des choses, cela va de soi. Mieux encore, il y a des choses, elles sont primitivement données ; seule une réflexion postérieure nous montrera que si elles sont données c'est que

nous les connaissons. Saint Thomas passe là-dessus très rapidement, pas au point cependant de ne pas le remarquer; s'il ne le répète pas souvent, c'est qu'il estime peut-être que ce n'est pas la peine. Mais, à l'occasion, il a su le dire bien nettement : « Id quod intelligitur primo, est res [1]). Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem [2]). Quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus » [3]). Il n'est sans doute pas superflu de transcrire ces brocards, puisqu'on peut se croire thomiste tout en écrivant que « la connaissance du moi est la notion fondamentale dont l'idée du non-moi dérive par opposition ».

L'idée de la présence immédiate des choses est à la base de la théorie thomiste de la vérité [4]) ainsi que de l'ontologie thomiste de la connaissance. Des deux côtés, elle est plutôt implicitement supposée qu'explicitement formulée. On peut cependant l'y retrouver. Lorsque saint Thomas nous dit, d'une part, que la vérité est formellement dans le jugement et, d'autre part, que la vérité réside dans un rapport des choses et de l'esprit, « adaequatio rei et intellectus », c'est qu'il suppose la chose immédiatement présente à l'esprit, et immédiatement soumise aux opérations du jugement. Lorsqu'il place au-dessus de tout doute l'intelligence de l'être et la saisie, par le sens, des sensibles propres, c'est encore une fois parce qu'il la considère comme immédiate. S'il peut, d'autre part, faire appel à la réflexion pour confirmer l'esprit dans la certitude qu'il a de posséder le vrai, c'est encore, croyons-nous, parce que, aucun intermédiaire ne le séparant des choses, il croit l'esprit capable

1) *S. Th.*, I^a, q. LXXXV, art. II.
2) q. LXXXVII, art. III, ad 2.
3) *Ibid.*, in c.
4) Nous nous sommes attachés à le montrer dans l'article déjà cité de la *Revue de philosophie*, janvier-février 1919, pp. 46-49.

d'embrasser par un retour sur lui-même, la conformité qu'il y a entre elles et lui [1]). Et enfin, lorsqu'il explique la connaissance par l'immatérialité, lorsqu'il y voit une sorte d'identification du connu et du connaissant, la source de ces thèses si fortes n'est-elle pas dans la conscience très nette qu'il a prise de la présence immédiate des objets. Si le regard de l'âme s'arrêtait en elle-même sur une simple représentation, sans la traverser pour atteindre directement les choses, on ne voit pas pourquoi il y aurait lieu de parler à ce propos d'un élargissement de son être qui la fait devenir toutes choses [2]).

Il semble donc que, si l'on voulait ordonner méthodiquement les thèses de la philosophie traditionnelle, leur imposer cette marche linéaire et géométrique qu'ont tenté de réaliser les systèmes modernes, on ne ferait qu'en traduire le ressort secret en mettant en tête de toute la discussion l'énoncé d'une épistémologie « immédiatiste ». Il est bien entendu que les anciens n'ont pas explicitement pensé en ligne géométrique. On dirait assez justement, pour rester dans la même métaphore, que leur pensée tournait comme en un cercle. En traitant une question, ils supposent les autres résolues et leur travail se base constamment sur le bloc toujours admis de la tradition. Pourtant, si une discussion remontant d'affirmation en affirmation les avait forcés à dévoiler le fondement initial de leur doctrine, il semble bien qu'elle les eût amenés à l'énoncé du réalisme immédiat. Leur pensée, moins critique que la nôtre, pressée de courir à des résultats plus instructifs, a passé sur ces notions premières, elle les a cependant quelquefois explicitées, elle s'appuie constamment sur leur solidité implicite.

1) Il reste ici quelques difficultés, que le P. Roland-Gosselin a soulevées avec beaucoup de finesse. Nous en réservons l'examen pour un article que nous donnons aux mélanges publiés à Rome à l'occasion du centenaire de saint Thomas.

2) La théorie de la *species* ne s'oppose en rien, au contraire, à ce que nous disons. Nous examinons plus en détail cette question dans l'article que nous mentionnons à la note ci-dessus. Qu'il suffise ici de rappeler que la *species* n'est pas *id quod cognoscitur*, mais *id quo cognoscitur*.

Ainsi nous laisserons, si l'on veut bien, pour l'instant, les problèmes ontologiques de la connaissance. Ils ne se posent à notre avis que plus tard, après que la réflexion philosophique a construit une métaphysique générale, précisé la réalité indépendante des choses, énuméré les substances, classé leurs modes d'action, reconnu la place et le rôle réciproque de la matière et de l'esprit. Au contraire les problèmes épistémologiques précèdent la métaphysique générale, ils en forment l'entrée ; c'est en les résolvant que l'on trouve la première assise d'une doctrine philosophique. Explicitement discutée, minutieusement formulée dans les systèmes modernes, implicitement admise dans les systèmes anciens, elle doit faire l'objet des premiers énoncés d'un exposé méthodique et progressif.

Nous avons marqué ailleurs le rôle du doute méthodique universel [1]). C'est le mérite, aujourd'hui généralement reconnu, du Cardinal Mercier, d'avoir résolument poussé la « Critériologie » dans la voie de la sincérité radicale. Pas d'affirmation arbitraire imposée à la réflexion et soustraite à son examen ; pas de critère de sauvetage, embarquant, sur des garanties incontrôlables, les certitudes menacées. Il n'y a, aux inquiétudes de l'esprit, d'autre remède que celui d'une sereine clarté. On n'y atteindra qu'en pratiquant, à l'entrée de la métaphysique, cette *universalis dubitatio de veritate* que saint Thomas recommande avec plus de franchise encore que son maître Aristote [2]).

Il ne s'agit pas, en effet, d'un doute pratique et qui atteigne la vie. Celui-ci ne serait justifié que si tout effort pour asseoir les certitudes théoriques échouait définitivement ; jusque-là il s'agit d'un problème tout technique, c'est faire du très mauvais romantisme que de le baigner dans une atmosphère d'émotion.

1) *Revue de philosophie*, 1919, *art. cité*, pp. 35 et suivv.
2) *In III Metaph.*, lect. I.

Le rôle du doute est de soulever toutes les questions possibles. Dans quel but ? Afin d'atteindre au point où il n'y a plus de question à poser. Ce point est celui où plus aucune distance ne sépare l'esprit de son objet, et où cet objet lui-même est dégagé de tout mélange et de toute confusion. Devant un objet simple et immédiatement présent, l'esprit ne doute plus, il ne peut plus poser de question, il est à la source où l'on tient la solution de toute question.

Ce n'est pas l'endroit de redire encore [1]) comment le doute cartésien, atteignant les questions les plus universelles, a conduit l'esprit au point de vue initial énoncé plus ou moins bien dans le *Cogito*, et précisé depuis par trois siècles de critique : l'esprit revenant sur lui-même, se saisissant à la réflexion sans intermédiaire et cherchant à définir ainsi la valeur et la portée de ses actes. Toute l'épistémologie est là, avec le point de départ de la métaphysique, et le sort du réalisme dépend de cette question : est-il oui ou non possible d'atteindre les choses en se mettant au point de vue du *Cogito?* Nous avons essayé ailleurs [2]) de montrer que le réalisme thomiste se fondait sur une réflexion partie de ce point de vue ; nous l'avons fait en commentant le texte célèbre du De Veritate : « *Intellectus reflectitur supra actum suum... cognoscit proportionem ejus ad rem...* » ; n'y revenons pas maintenant, mais cherchons plutôt à bien voir ce que cette réflexion peut nous donner.

Elle retrouve — et que ferait-elle autre chose — les états de conscience et les mouvements spontanés qui la précèdent. Il y a là des jugements, œuvres de l'esprit déjà, œuvres encore primitives et frustes, qu'un examen plus attentif pourra parfaire et améliorer. Et ce sera tout le travail positif de la science et de la métaphysique. Mais d'après quoi ce travail se réglera-t-il ? A quelle mesure rapportera-t-il

1) Voir notre article de la *Revue de philosophie*, 1919, p. 38.

2) *Revue de philosophie, art. cité,* pp. 40, 45 et suivv. Voir aussi notre article dans les mélanges saint Thomas.

les jugements spontanés ? Il y a une objectivité qui les précède et qui les domine, sur laquelle, cédant à sa pente naturelle, l'esprit a tâché de les modeler. Cette objectivité est-elle mentale, ou est elle davantage, est-elle réelle ?

« Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet... Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est aliquid proprium ei, quod non invenitur extra in re »[1]).

Il faut méditer ce texte. Je demande quelle différence il permet de mettre entre l'objectivité qui domine le jugement et la réalité extra-mentale. On ne quitte la réalité que pour entrer dans les constructions de l' « *intellectus componens et dividens* ». Avec le jugement l'esprit commence à avoir quelque chose qui lui soit propre, jusque-là il est tout entier possédé par la similitude de l'objet. Or cette similitude est, d'abord, ontologique et, comme telle, elle n'est pas consciente ; l'esprit ne la voit pas, elle n'est pas « *id quod* » mais « *id quo cognoscitur* »; le seul terme objectif que l'esprit atteigne c'est directement la chose réelle. Mais, en même temps, dans l'esprit, la similitude s'épanouit en un terme objectif nouveau qui devient conscient mais qui n'est encore, à ce premier moment, que l'expression immédiate, — *species expressa* — à la fois de la chose connue et de la similitude qui la fait connaître. Bientôt, prenant de sa richesse une conscience plus formelle, l'esprit se la redira, tout en la rapportant aux choses, et ce sera le jugement. Il a sa source, sa justification et sa règle dans cette appréhension qui le précède. La réflexion, la retrouvant, en fait nécessairement la norme de sa critique.

De là cette doctrine que l'erreur — et la vérité — n'est que dans le jugement. Lorsque la pensée exprime ce qui

1) *De Ver.*, q. I, art. 3.

est dans les choses, elle peut, dans cette expression, s'écarter du modèle objectif qui, maintenant, se distingue de l'œuvre mentale, verbe ou prédicat. Mais il y a donc, avant le jugement, un stade d'indistinction intuitive où l'erreur est impossible. « Sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est » [1]).

Où cherchera-t-on ailleurs le fondement du réalisme? Un raisonnement quelconque, pour atteindre les choses, doit reposer sur ce point de départ. Si la réalité n'est pas une donnée primitive, si elle n'appartient pas d'emblée aux objets présents à la conscience, comment veut-on qu'un raisonnement quelconque arrive jamais à la leur conférer? Toutes ces opérations seront mentales; d'un donné premier qui ne serait que mental elles ne feront rien sortir de plus, elles n'y ajouteront rien de plus que du mental : la réalité surajoutée aux objets par un travail quelconque de réflexion sera toujours une réalité pensée. Alors, de deux choses l'une : ou l'on admet que cette réalité pensée est en même temps réelle, et, en ce cas, pourquoi ne pas l'admettre de la réalité primitivement appréhendée ; ou bien, si la réalité pensée n'est pas en même temps la réalité réelle, le raisonnement n'aura rien obtenu, il restera toujours à sortir de la pensée.

« Un au-delà de la pensée est impensable », écrivait naguère M. Le Roy, et c'était là, sans doute, énoncer le dernier fondement de l'idéalisme, mais c'était aussi en trahir le caractère imaginatif. Que signifie un au-delà de la pensée? Veut-on dire que la pensée ne peut rien atteindre au delà des limites spatiales du sujet; c'est enfermer arbitrairement l'épistémologie dans les conséquences d'une thèse d'ontologie matérialiste. Veut-on dire que la pensée ne peut atteindre un terme sans qu'il soit, par le fait même, de quelque façon, pensé ; c'est formuler un truisme assez

1) *De Ver.*, q. I, art. 12.

inutile. Veut-on dire que la pensée ne peut que se saisir elle-même, comme acte subjectif; c'est effacer toute la vie consciente.

Je pense, et avant qu'aucune réflexion soit venue la saisir, ma pensée s'occupe de choses ; c'est là un point de départ pour la réflexion et qu'elle ne peut ni fonder ni ébranler, une donnée primordiale qu'elle doit tâcher de préciser, sur laquelle elle peut bâtir un système de notions, mais qu'il lui faudra toujours respecter.

Elle peut, bien entendu, le reconnaître. Elle peut considérer les obscurités accumulées par l'idéalisme; elle peut un instant faire abstraction de la réalité des objets, se demander s'il est possible de considérer les objets comme des termes mentaux et de placer les choses par delà dans un inaccessible « en-soi ». Mais ce sera pour les nier bientôt. Dès lors il faudra choisir entre la négation du réel et l'affirmation du réel immédiat. Avant toute réflexion, l'activité spontanée de l'esprit a connu le non-moi, sans le nommer. La réflexion arrive à le reconnaître, devant le moi mieux saisi, en relation et en opposition avec lui. Ce n'est pas la découverte d'une réalité nouvelle, mais l'affirmation de la même réalité, présente dès l'éveil de la conscience.

Il y aurait lieu de montrer comment la pensée moderne après avoir introduit le dualisme de la chose et de la représentation, en est aujourd'hui revenue. Qu'elle affirme à nouveau le réalisme, ou qu'elle déclare que l'ancienne opposition du réalisme et de l'idéalisme résulte d'un point de vue provisoire et périmé, on verrait comment elle tend à admettre la saisie immédiate des choses par l'esprit. N'entrons pas maintenant dans les détours où cet exposé nous mènerait, essayons seulement de marquer comment le réalisme immédiat n'est pas nécessairement le réalisme naïf.

Je crois bien, en effet, que telle est, pour beaucoup d'esprits, la grosse difficulté que semble entraîner l'affirmation d'une saisie immédiate des choses. Si l'on supprime

l'intermédiaire de la représentation, il faut le supprimer toujours. Avant toute réflexion, les choses sont présentes à l'esprit, et les choses, c'est bien à dire ces objets sensibles qui m'entourent, ces arbres et ces rochers, ce papier et cette plume et tout le reste. Mais ces objets sensibles, ce sont des couleurs et des formes : va-t-on renoncer à tout ce que la physique et la physiologie nous ont appris sur l'origine et la nature des sensations, et à tout ce que cinquante ans de psychologie expérimentale nous ont révélé sur la subjectivité très complexe de nos perceptions apparemment les plus simples et les plus obvies? Après avoir cru que la philosophie ne pouvait faire un pas sans qu'elle eût d'abord écouté et enregistré, sur toutes choses, les enseignements de la science, on ne saurait, sans quelque scandale, voir un métaphysicien en négliger, avec cette désinvolture, « les données les plus certaines ».

J'ajouterai volontiers, au scandale de la science, celui du sens commun. Avant l'ère des laboratoires, on savait bien que « nos sens nous trompent ». Descartes, je crois, avait dit là-dessus des choses assez fortes, et les sophistes grecs ou les sages hindous, dressant avant lui un sévère réquisitoire contre nos certitudes, n'étaient eux-mêmes sans doute que les héritiers d'une désillusion aussi ancienne que la pensée humaine. Au surplus, pour que nul ne se méprenne sur le sens de mes paroles, je suis très convaincu qu'on ne pourra achever une philosophie critique sans la collaboration très étroite des psychologues et des physiologistes de laboratoire; tout comme je crois fermement qu'on n'achèvera ni une logique ni une philosophie de la nature sans la collaboration très étroite des mathématiciens, des physiciens et des chimistes. Mais il paraît aujourd'hui assez naïvement paradoxal que l'on veuille se préoccuper des « données » d'une science quelconque au moment où l'on formule les premiers énoncés de l'épistémologie. Ces « données » sont, à ce moment, au moins autant en question que les doctrines ontologiques des métaphysiciens ; elles impliquent une

somme énorme de théories, de raisonnements, et d'observations qui ne sont, en dernière analyse, qu'un mélange encore de théories et de raisonnements et — le ciel me pardonne — de ces pauvres sensations que l'on incrimine. Comment veut-on que nous tenions compte de tout cela, alors que c'est de tout cela que la portée générale est d'abord en question ?

Devrons-nous donc accepter pêle-mêle et reconnaître pour réels tous les objets offerts à la conscience, qualités primaires et secondaires, phénomènes sensibles et noumènes intelligibles, sensations pures et images? La question n'est pas aisée, car ces éléments ne se distinguent pas d'emblée ; ils sont mêlés ; il n'y a guère de perception qui ne soit mêlée d'images, il n'y a pas d'espace saisi hors de toute qualité, pas plus qu'il n'y a de noumène saisi hors de tout sensible ; et il faut remarquer encore qu'entre la perception, l'image, l'hallucination, les distinctions se font de moins en moins nettes à mesure des progrès de la psychologie expérimentale. Or il ne peut suffire de différences subtiles, il faudrait des différences nettes et qui s'imposassent d'emblée à la conscience. Ne s'agit-il pas en effet d'opposer, d'une part, les éléments de la réalité, de l'autre les éléments de la représentation subjective?

Le réalisme indirect échappe à ces difficultés, il considère tous les objets comme des termes mentaux, il laisse à un travail réflexif le soin de les « réaliser » ; le malheur est que cette « réalisation » ne dépasse plus le cercle subjectif où l'esprit s'est d'abord enfermé. Si l'on ne veut pas finir dans cette impasse, force est bien de mettre la réalité, dès le début, dans les termes saisis par la conscience primitive. Mais alors qu'on paye le prix de la victoire et qu'on n'essaye pas de ramener le réalisme indirect pour une catégorie d'objets : si l'on ne veut pas qu'ils restent tous des termes mentaux, il faut accepter qu'ils soient tous des termes réels.

Tous les « contenus » de conscience appartiendraient à la réalité! C'est le corollaire normal du réalisme immédiat,

je reconnais qu'il a quelque chose d'un peu déroutant, *durus est hic sermo*. Pourtant que l'on y réfléchisse, n'est-ce pas, sous une autre forme, la doctrine traditionnelle de la *tabula rasa*. La conscience est vierge lorsqu'elle s'éveille à la connaissance, tous les objets qu'elle concevra doivent lui être donnés. Si l'on professe cette doctrine, on n'est pas loin d'admettre que tous les contenus de conscience sont des éléments de la réalité. Sans doute ces éléments se combinent, se fusionnent, ils entrent en des arrangements divers ; tout cela n'ajoute rien de vraiment neuf aux éléments primitifs ; il n'y a donc, dans toutes les combinaisons ultérieures rien qui ne soit, en définitive, du réel ; l'arrangement des termes peut être subjectif, les termes ne le seront jamais. Que l'on prenne un cas extrême : l'hallucination est faite de couleurs ou de sons qui ont été, autrefois, fournis au sujet en tant que perceptions ; ce que l'halluciné voit ou entend, c'est du réel déplacé dans le temps ou dans l'espace, ce n'est pas encore de l'irréel.

Mais laissons ces considérations d'ontologie, laissons aussi toutes les recherches psychologiques que l'on peut et que l'on doit faire sur la genèse des représentations, revenons au point de vue strict de l'épistémologie.

Où la réflexion nous mène-t-elle ? Avant tout jugement elle nous met en présence des choses sur lesquelles le jugement se modèle. Ces choses, le jugement doit les exprimer, et bien entendu, les reconstructions auxquelles il aboutit sont des édifices mentaux, — formules, notions et théories — dont nul ne songe à affirmer le caractère immédiatement réel. Quant aux choses sur lesquelles tout cela est bâti, les jugements spontanés ont tenté de les redire à l'esprit ; les jugements réfléchis ne peuvent que recommencer ce travail et tâcher de se modeler toujours davantage sur l'irréfragable réalité qui les domine.

Entre la réflexion et les choses, au point où nous nous mettons, il n'y a aucune distance ; aucun progrès ultérieur

ne peut être réalisé en dépassant ou en supprimant des intermédiaires qui n'existent pas.

Mais les choses se présentent-elles au regard de l'esprit avec cette nette simplicité qui exclurait toute question et toute recherche ultérieure ? C'est ici au contraire que s'ouvre le vaste champ de la critique et que le réalisme immédiat apparaît bien différent d'un réalisme naïf.

Les choses s'offrent à l'esprit dans une complexité très grande. Pour permettre des jugements définitifs, il faut débrouiller cette complexité. Travail qui ne peut nous conduire à biffer aucun élément de la réalité : tous seront conservés. Mais il y aura lieu de les discerner, de les séparer les uns des autres afin de ne pas les confondre. Il y aura lieu de les ranger. L'œuvre propre de l'esprit — *compositio et divisio* — consiste à recombiner les éléments qui lui sont livrés. Pour que cette œuvre s'accomplisse au mieux, il faut qu'elle s'accompagne et s'éclaire constamment d'une valorisation exacte du matériel qu'elle emploie.

Voit-on le rôle de la critique? Elle est comme l'envers de la science et de la métaphysique. S'emparant des éléments qui lui sont donnés, l'esprit se les redit à lui-même en notions claires et que la parole formule. Puis avec ces notions il se construit une image cohérente et logique de l'univers, qui s'exprime dans le discours et peut devenir un objet de discussions ou d'accord entre les esprits. C'est le travail positif du sens commun, de la science, de la métaphysique. Mais lorsqu'il s'accompagne de réflexion critique, celle-ci tâche à mesurer exactement la portée et la valeur des résultats obtenus. Comment le fera-t-elle sinon en les ramenant toujours aux bases réelles d'où l'on est parti ?

Mais ces bases étaient, nous le disions, complexes et mêlées. Le travail positif de l'esprit démêle cette complexité, il en dégage les éléments avec lesquels il forme les notions et les théories. Mais si l'on veut savoir exactement ce que ce travail vaut, il y a lieu de préciser la place qu'occupaient au juste, dans la réalité offerte à l'esprit,

les éléments qu'on en a dégagés. C'est cela qui fonde la critique. Elle progresse d'ailleurs en même temps que le travail positif, à mesure que l'esprit revient à son objet et s'en donne une expression plus riche et plus nuancée.

Comment la critique peut-elle déterminer la place qu'occupent, dans la réalité, les éléments du donné ?

Elle ne peut le faire, évidemment, que par comparaison. Nous n'avons pas de la réalité une notion antérieure à l'expérience ; tout ce que nous pouvons faire est de ranger, de classer, les uns par rapport aux autres, les éléments qui nous sont livrés. Cette critique relative suffit à nous garantir de l'erreur.

Imaginons, pour schématiser, un sujet purement visuel. Devant lui, à une distance fixe, fermant son horizon, un mur monochrome s'offre à sa contemplation. Sa conscience vit cet unique objet, elle en est remplie, rien d'autre ne l'occupe. Nulle sorte de critique ne lui est loisible, mais aussi à quelle sorte d'erreur pourrait-il être exposé ? Une simplicité aussi radicale ne laisse point de place à l'erreur.

Mais laissons apparaître au même sujet successivement deux surfaces monochromes. Que fera ensuite sa mémoire ? Va-t-elle conserver la vision distincte de ces deux présentations, ou va-t-elle, en les évoquant à nouveau, les confondre ? Voilà aussitôt que surgit une forme d'erreur. Pour l'éviter il faudrait — et cela suffirait, que la mémoire eût noté, de quelque façon, la distinction des deux souvenirs : critique élémentaire, basée uniquement sur les présentations objectives et leur opposition.

Que l'on multiplie les données, que l'on donne au sujet des organes diversement ouverts sur les choses, on voit croître à mesure et les chances d'erreur et le rôle de la critique. Avec l'apparition de l'intelligence, l'erreur devient formelle, la critique consciente et réfléchie : son rôle est toujours de ranger les éléments du donné en se basant sur leurs oppositions.

Au moment où le sujet que nous imaginions à l'instant

ne possédait qu'une seule sensation il lui était impossible d'en exagérer la valeur, de la prendre pour la seule réalité. Il faudrait pour cela avoir l'idée d'une réalité possible au delà du donné. Cette idée ne peut surgir que si, à côté de la sensation, ou plutôt en elle, on met l'intelligence. Mais l'intelligence aussi a un donné sans lequel elle ne fonctionne pas. C'est encore par des comparaisons que son travail se réalise. Jamais ni le progrès positif de l'esprit, ni la critique, ne feront autre chose qu'éclaircir et inventorier le donné primitif.

Mais le donné n'est plus simple, la complexité du monde sensible est grande. Comment échelonner entre elles les diverses et innombrables apparences des choses, les couleurs, les sons, les résistances, et tous ces caractères secrets qui se dévoilent à l'intervention d'appareils habilement disposés? Ni la critique de la sensation, ni la critique des sciences ne sont près de terminer leur œuvre et peut-être l'épistémologie pourrait-elle s'estimer heureuse si elle arrivait à en fixer avec quelque précision les lignes directrices.

Il y a, dans tout donné, quelque riche ou quelque élémentaire qu'il soit, une complexité primordiale. Cette tache d'encre, ce tableau de maître, un souvenir, ce paysage alpestre, ou la géométrie, tout cela EST. Dans le sensible qui s'offre à nous, tandis que les sens trouvent leur pâture, l'esprit a trouvé son objet propre : *ens concretum quidditati sensibili.* Et voici que s'ouvrent d'abord à la critique des possibilités de rangement indéfinies. Le phénomène EST, mais à quel degré exact EST-il? Et s'il n'est que d'une manière réduite, y a-t-il autre chose qui soit plus pleinement. La métaphysique est faite de ces questions. Mais aux pas de la métaphysique, la critique s'attache comme son ombre[1]). Sur quoi se fonde la mé-

1) On trouvera, sur les questions auxquelles nous faisons ici allusion, quelques brèves indications dans notre *Note sur le problème de la connaissance*, publiée dans les *Annales de l'Inst. sup. de Phil.*, tome II, 1913. On les y trouvera reliées à l'idée générale que nous exprimons ici sur les rapports de la critique et de la

taphysique ? Comment l'être nous est-il donné, de façon à justifier les déductions qu'on en tire ? N'entrons pas aujourd'hui dans ces questions. Nous avons uniquement voulu indiquer de quelle manière elles surgissent dans le cadre d'un réalisme immédiat. On voudra peut-être bien reconnaître que cette doctrine ne donne point à l'épistémologie une allure trop sommaire et qu'elle n'omet rien des problèmes essentiels.

L. Noël.

métaphysique. Nous nous proposons d'y revenir. Au surplus, comme nous le disions dès 1913, le point de départ de la critique et de la métaphysique nous paraît être l'opposition du sensible et de l'intelligible dans le même donné primitif. Le P. Maréchal, dans son admirable ouvrage *Le point de départ de la métaphysique*, dit, sur tout cela, des choses capitales. Mais il convient d'attendre, pour en parler utilement, le cahier V, ou la pensée de l'auteur se dévoilera tout entière.

IX

BERGSONISME ET MORALE

Dans son ouvrage sur *La philosophie contemporaine en France*, M. Parodi consacre quelques pages suggestives à l'influence de la pensée bergsonienne sur la conception de la morale. L'auteur s'attache à montrer comment se marque « la tendance pratique du bergsonisme qui semble aller à dissoudre les règles morales dans l'arbitraire des intuitions individuelles » [1]).

Personne ne s'en étonnera. Si « l'intelligence se caractérise par son incompréhension naturelle de la vie », la morale, plus que toute autre discipline, devra s'établir en dehors d'elle. N'est-ce pas dans l'activité morale que nous sommes le plus authentiquement nous-mêmes, que notre vie se colore, que notre action se marque de véritable originalité? S'il n'y a de science que du « tout fait », ne serait-ce pas tuer la spontanéité et la moralité que de vouloir les enserrer dans un réseau de lois? Deux fois arbitraires seraient-elles : par l'élément d'invariance que contient toute loi et par leur prétention d'établir la théorie de ce qui n'est pas encore.

Aussi « la morale est-elle le plus insolent empiètement du monde de l'intelligence sur la spontanéité,... l'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi » [2]). A cette profession

1) Parodi, *La philosophie contemporaine en France*. Paris, Alcan, 1919, p. 324.
2) J. Weber, *Une étude réaliste de l'acte et de ses conséquences morales. Revue de mét. et de morale*, 1894.

d'amoralisme d'autres font écho qui se ramènent toutes à cette idée : il n'y a pas de valeur plus haute que la réalité. Amoralisme, disons-nous, puisque toute morale s'inspire d'une sorte de dualisme de l'idéal et du réel, idéal qui s'impose et au niveau duquel le réel doit, par une tension constante, chercher à s'élever.

*
* *

Mais, si les idées bergsoniennes ont été, aux mains de plusieurs philosophes, des instruments de dissolution des notions morales, d'autres les ont crues susceptibles d'une utilisation positive en vue d'une doctrine plus proche de la vie et, partant, plus efficace[1]). On voudrait marquer ici, par un bref examen de ces tentatives, ce qui paraît devoir être essentiel à une morale bergsonienne, ce qui, d'autre part, peut naître d'éléments divergents sur ce fonds commun.

On a défini la morale « une métaphysique projetée dans l'action », et cette formule exprime assez bien les prétentions de l'éthique traditionnelle qui se donne, d'un autre côté, comme science normative. On a fait aussi de la morale une science positive que prolongerait un art moral rationnel.

Science normative, science positive, art, l'un de ces vocables peut-il servir à nommer la morale d'inspiration bergsonienne? Non, bien que sans eux elle ne se situe pas exactement.

L'originalité de sa position pourrait s'exprimer d'un mot : la morale est une vie.

De prime abord cette affirmation paraît singulièrement équivoque ou banale. S'il s'agit de la morale vécue, on n'a rien dit. Qu'il s'agisse au contraire d'une théorie des

1) Wilbois, *Devoir et durée*. Paris, Alcan, 1912. — *Une nouvelle position du problème moral. Bulletin de la Société franç. de philosophie*, 1914. — d'Hautefeuille, *Morale normative et Morale scientifique. Revue de métaphysique et de morale*, 1911. *Sur la vie intérieure. Ibid.*, 1913.

mœurs, on tombe, semble-t-il, dans une erreur grossière en se laissant prendre au piège de l'équivocité.

En fait, c'est un point de vue nouveau que voudrait exprimer l'aphorisme *la morale est une vie*, point de vue plus riche, parce que synthétique. Sociologues et métaphysiciens établissent une coupure entre la pensée et l'action, la théorie et la pratique : la première éclaire la seconde, du dehors en quelque sorte, comme un phare projetant ses rayons sur la route.

De là provient cette prétention de « savoir la morale » qui dénote un si profond oubli des réalités. En réalité, la pratique précède la théorie, la vie ne s'engrène pas sur l'intelligence ; comment alors lui faire accepter des principes qui lui viendraient d'une théorie ? Comment ne pas repousser comme dénuée de sens la distinction d'une intelligence théorique des vérités morales et de leur mise en pratique [1]) ?

Mais si la pensée et l'action se compénètrent à ce point, le moraliste n'est plus « ni un dialecticien, ni un savant, c'est un homme qui révèle aux autres hommes ce qu'il a vécu » [2]) ; il n'a pas à fournir à la morale un fondement logique, il doit s'emparer des âmes pour les faire vibrer à l'unisson de la sienne, leur communiquer le souffle qui l'anime. La morale n'est donc pas une science, c'est « une flamme qui gagne, une vie qui se communique ». Bref « il n'y a pas de morale théorique non seulement parce que établir des normes n'est pas scientifique, mais avant tout parce que la science n'est pas vivante » [3]).

Aussi bien la notion en quoi se résume la morale, le devoir, est-elle réfractaire à l'analyse et à la démonstration.

« Sur la notion de devoir, écrit M. Wilbois, l'analyse ne mord pas, c'est un élément premier ». Vouloir le prouver, c'est donc du même coup le nier. Toutefois, le devoir qui

1) D'Hautefeuille, *Morale normative et Morale scientifique. R. M. M.*, 1911, p. 773.

2) D'Hautefeuille, *Ibid.*, p. 775.

3) D'Hautefeuille, *Ibid.*, p. 763.

ne se prouve pas s'expérimente. Il n'y a pas à le produire dialectiquement mais pratiquement en se donnant, en se laissant saisir et dompter. Si paradoxal que cela puisse paraître « on ne peut connaître le devoir des autres que dans ses apparences : en tant que devoir on ne comprend que le sien propre ; c'est pourquoi *devoir* doit être toujours accompagné de l'adjectif possessif de la première personne : *mondevoir* s'écrit en un mot, *leur devoir* est une contradiction dans les termes » [1]).

On voit par là combien profonde est la méprise de l'intellectualisme, hanté de rigueur mathématique, demandant à la pensée pure ce que seule la vie peut donner.

En réalité les moralistes « devraient faire deux choses et rien que deux choses ; d'abord obtenir en fait que les hommes pratiquent leur morale, ensuite l'obtenir par des procédés que le progrès nécessaire de l'humanité ne parvienne pas à désavouer, sans quoi ils n'auraient pas moralisé, mais dupé leurs contemporains » [2]).

En quoi consiste donc cette vie qui par sa propre vertu doit faire jaillir mille sources nouvelles de moralité ?

Ici des divergences s'affirment et s'accusent non sans que se maintiennent des points de contact. La valeur hors pair de l'intuition, l'idée d'un dynamisme foncier qui est montée, progrès, constituent ces attaches. Mais, sur ce fonds commun vont se dessiner les linéaments de deux morales d'aspect assez différent : l'une individuelle, l'autre sociale ; la première nettement hostile à la sociologie, la seconde trouvant en elle — malgré ses graves défauts — le tremplin d'où pourra s'élancer l'intuition ; toutes deux reliant la morale à la métaphysique mais à des moments différents.

Réunies, les observations de M. d'Hautefeuille et de M. Wilbois forment une critique complète de la sociologie.

Le premier attaque la conception de l'art moral rationnel.

1) Wilbois, *Devoir et durée*, p. 323.
2) Wilbois, *Op. cit.*, p. 324.

La tentative d'où il sort peut certes présenter de l'intérêt, mais c'est en vain que l'on cherche à substituer l'art moral aux morales existantes. La raison en est simple : les deux disciplines ne répondent pas à un même objet. L'ingénieur social dont parlait M. Bayet prétend modifier la réalité morale du dehors, opère sur les institutions comme un médecin sur les organes. Il n'aborderait le domaine de la morale qu'en pénétrant dans le monde de la vie intérieure; mais ce monde lui est fermé, le sociologue ne pouvant voir de l'homme que l'aspect social. Les arts sociaux dussent-ils progresser au delà de toute attente, on ne supprimerait pas le problème moral, au contraire. Avec infiniment de raison M. d'Hautefeuille voit dans l'art moral rationnel une tentative « d'escamotage du vieux problème moral » [1]).

Quoi qu'on fasse, la morale ne peut que constituer un effort pour donner à la vie une valeur. Là est le problème dans sa réalité toujours actuelle et palpitante. Or l'action humaine est suspendue à deux grandes fins générales : utilité, beauté. L'action utile ne peut donner aucune valeur à la vie, étant pour elle un moyen. Comment donc faire au moyen de la vie quelque chose de plus grand qu'elle? C'est le problème moral, recherche d'une satisfaction désintéressée. Mais, qu'on y songe, le désintéressement caractérise le sentiment esthétique ; la morale apparaîtra donc comme une sorte de beauté invisible des sentiments et des actions. Ainsi la morale qui, de par sa méthode, ne pouvait être définie qu'une *vie*, rentre par son objet dans la catégorie des arts, non parmi les techniques comme l'art moral rationnel, mais parmi les beaux-arts.

Ces derniers, il est vrai, impliquent une technique, mais simple condition élémentaire, inférieure à l'art. Ainsi psychologie et sociologie seront utiles à la morale qui restera pourtant tout autre chose qu'une application de ces sciences [2]).

1) D'HAUTEFEUILLE, *Ibid.*, p. 767.
2) D'HAUTEFEUILLE, *Ibid.*, p. 775.

Mais il ne peut suffire d'avoir dénoncé l'art moral comme subtilisant les vrais problèmes, d'avoir montré à la sociologie qu'elle est trop scientifique pour prétendre être une morale.

En un autre point se manifeste son incompréhension de ce qui est profond : la sociologie identifie *moral* et *social*, ne reconnaissant d'autres devoirs que des devoirs sociaux.

Or la vie sociale est une vie de surface. La société est une force de la nature, elle n'a sur l'individu que la supériorité matérielle de son volume. Tous les devoirs sont, en dernière analyse, individuels. « Lorsque notre conscience nous ordonne de nous sacrifier à quelque chose, au fond nous ne nous sacrifions qu'à notre conscience, c'est-à-dire nous ne sacrifions qu'au meilleur de nous-mêmes, nous sacrifions nos inclinations superficielles aux exigences suprêmes de la vie profonde ».

Qu'est donc enfin cette vie profonde qui constitue toute la réalité de la vie morale ?

Il faut l'appeler, quoique les hommes de notre temps en aient presque perdu le sens, la vie intérieure. Non une simple suite d'états conscients, mais une orientation des tendances vers des objets purement intelligibles. « Pour la plupart des hommes, les faits psychiques ne sont que la traduction dans la conscience des vicissitudes de la vie matérielle. Ils expriment les besoins de l'organisme et procurent la représentation des objets utiles à leur satisfaction... la conscience n'est qu'une fonction biologique » [1]).

La vie intérieure, c'est au contraire de croire à l'Idéal, faire de cette foi le centre de gravité de l'existence, la valeur la plus haute, la réalité la plus indiscutable.

On voit comment la vie morale ainsi définie oriente vers l'intuition métaphysique. Elle est détachement de l'utile, recueillement, concentration intime, effort pour être véritablement intérieur et profond, et l'on sait comment cet

1) D'Hautefeuille, *Sur la vie intérieure. R. M. M.*, 1913, p. 373.

effort conduit à l'expérience *sui generis* qui nous met en contact avec le réel. Aussi « lorsque l'on parle de la valeur métaphysique ou de l'objectivité des notions morales, il ne faut pas se contenter de considérer la vie morale comme une existence conforme à quelque loi fondée dans l'absolu... La vie morale c'est la possession immédiate d'une réalité suprasensible » [1]). Celui qui se place en dehors de la moralité se ferme donc un monde immense.

La vie morale posée dans l'individuel n'est pas, on le voit, « l'inspection stérile d'un moi aux limites précises et infranchissables », c'est l'accès à un univers nouveau. On peut dire que le point de vue de la morale individuelle, mieux qu'aucune sociologie mène au social, puisque, par l'expérience extralarge qu'elle implique, « nous nous approchons du point mystérieux où le *cela aussi est toi* se vérifie. La moralité nous donne une expérience caractéristique de cet enveloppement de notre vie personnelle dans une vie sans bornes, car elle fait passer en nous une impulsion venant d'au delà de nous-mêmes et dont nous sentons confusément l'origine aux racines les plus mystérieuses de l'Etre. Et voilà ce que signifient en définitive toutes nos remarques sur les révélations métaphysiques de la vie intérieure et sur la réalité de l'Idéal. Cette réalité donnée dans la plus incontestable de toutes les intuitions, nous ne pouvons l'interpréter dans un esprit objectiviste. Force nous est de la considérer comme de nature très semblable à notre âme, et plus nous approfondissons, plus nettement nous voyons en elle l'essor immense, le désir primordial et souverain dont nous ne sommes qu'une vibration passagère, l'élan qui porte notre âme et toutes les âmes et toutes les choses » [2]).

La morale est donc, par sa méthode, une vie, par son objet, un art. Indépendante de la science en qui elle ne

1) D'Hautefeuille, *Ibid.*, p. 383.
2) D'Hautefeuille, *Ibid.*, p. 387.

trouve qu'un auxiliaire de second plan, elle mène droit à la métaphysique.

*
* *

La critique de la sociologie, résumée dans les lignes qui précèdent, est formulée d'un point de vue essentiellement moral.

M. Wilbois prenant position vis-à-vis de la sociologie, se met à un point de vue scientifique, celui-là même qu'inspire la métaphysique bergsonienne.

Les procédés de la sociologie sont calqués sur ceux des sciences physiques; aussi la valeur de ses résultats est-elle relative au même titre.

Assurément, chacune de ces sciences a son caractère propre. La physique se suffit, tandis que la sociologie doit emprunter ses matériaux à des sciences annexes ; la physique utilise l'expérimentation interdite à la sociologie [1]). Leur allure générale leur donne pourtant un air de parenté. Les faits sociaux ne sont pas des faits bruts; si le déterminisme n'est pas capable de s'appliquer à la matière, à plus forte raison le déterminisme social n'arrivera-t-il pas à étreindre l'humanité. Aussi, la sociologie positiviste ne peut-elle saisir que ce qui n'est pas vivant dans une humanité dont l'essence est la vie. De cette sociologie, comme de la psychologie de laboratoire, on pourrait dire que « toutes leurs données sont des contresens » :

Malgré cela, M. Wilbois rêve de faire collaborer dans les recherches touchant le développement social, la méthode de Durkheim et la méthode bergsonienne [2]). Durkheim considère le rapport des hommes avec l'humanité d'un point de vue statique. Mais le statique est en rapport intime avec le dynamique, puisque d'une part le dynamique pro-

1) Wilbois, *Op. cit.*, pp. 101-102.

2) Wilbois, *Une nouvelle position du problème moral. Bull. soc. fr. de phil.*, 1914, p. 7.

duit le statique et d'autre part le statique suscite le dynamique. En d'autres mots, « une nouveauté pour être utile doit se matérialiser immédiatement en institutions... mais les institutions, si elles correspondent à un besoin qui se faisait vraiment sentir, mettent en travail tous les esprits qui vivent d'elles » [1]).

La relativité des résultats de la sociologie n'est pas un obstacle à leur utilisation, car « la pire des traductions est précieuse pour celui qui sait d'où les erreurs viennent : il garde les mots, mais il redresse leurs rapports et voilà restituée la pensée du premier auteur. Ce flair, nous l'avons tous, grâce à notre expérience de la vie intérieure et de la vie sociale ; c'est elle qui nous permet de retrouver la nature de l'humanité sous les mensonges systématiques de la psychologie et de la sociologie, et, puisque nous pouvons les interpréter, leur abondance même est un mérite » [2]).

C'est de façon semblable que M. Bergson traçait la voie qui conduit à l'intuition ; car c'est bien à l'intuition qu'il s'agit d'arriver en dépassant la sociologie après l'avoir traversée. « Si on se borne à mettre des documents sur fiches, on connaît, mais on ne pénètre pas. Si on se contente de vivre l'élan, on devine mais on ne sait pas ».

Le rôle du philosophe est de s'insérer dans le mouvement évolutif, non de le recomposer artificiellement après l'avoir brisé.

Cette méthode s'impose à qui veut pénétrer le devenir social, car il y a un « élan humain » qui fait suite à l'élan vital et le mot d'« évolution créatrice » s'applique aux siècles de civilisation mieux qu'à toute autre période. M. Bergson invitait au reploiement sur soi-même pour vivre le développement spirituel dans sa mobilité même ; M. Wilbois y ajoute « le sens et l'érudition de la vie de groupe ».

L'expérience bergsonienne apparaît donc comme le com-

1) Wilbois, *Ibid.*
2) Wilbois, *Op. cit.*, p. 246.

plément nécessaire de la sociologie, elle mène à la *métasociologie*, métaphysique de la société [1]).

Or la métasociologie conduit à la morale. Sa méthode permettant de dépasser ce qui est réification statique pour vivre la durée, donnera par le fait même une expérience du devoir. Qui parvient en effet à revivre l'élan humain, sent que la moralité est le fond même de la nature humaine, que l'élan humain est un élan moral.

M. Wilbois lui a découvert ce caractère à trois moments de sa recherche. C'est d'abord dans la science où l'invention, œuvre créatrice, révèle une tendance morale. Le principe idéal de la morale n'est-il pas victoire de l'esprit sur la matière ?

C'est ensuite dans les cadres économiques de la société moderne. Négativement d'abord, le machinisme permet plus de vie spirituelle. « Mais surtout, et c'est l'œuvre positive, la division du travail, complétée par le machinisme d'ailleurs, a créé des groupements hiérarchisés qui ne peuvent subsister que grâce à un plus grand effort (effort pour un résultat d'ensemble et effort dans les relations individuelles) et grâce à une plus grande générosité (dévouement réciproque des chefs aux subordonnés et des subordonnés aux chefs). Mais effort et générosité sont les deux attributs du devoir » [2]).

Enfin, l'individu est inséré dans le développement de l'humanité. Chacun peut se refuser à améliorer dans le détail ce développement d'ensemble qui emporte la masse bon gré mal gré. Qui s'y refusera manquera à son rôle d'homme, qui s'y donnera devra déployer énergie et effort.

Au fond de la définition de l'homme complet se retrouvent donc les attributs du devoir [3]).

On voit par là combien intimement, non seulement la

1) Wilbois, *Op. cit.*, pp. 247, 404.
2) Wilbois, *Op. cit.*, p. 318.
3) Wilbois, *Ibid.*

morale est liée à la sociologie, mais la moralité est liée à la société. C'est dans la société qu'est la garantie de la moralité : la moralité commence avec la société et ce qu'on appelle devoir envers soi-même, c'est l'aspect subjectif des devoirs envers les autres [1]).

C'est donc par la science des mœurs — sociologie et métasociologie — qu'il faut aborder le problème moral.

La métasociologie procure des données. C'est une première étape. Il faut en fournir une seconde, puis une troisième. Constater ne peut suffire, il faut prescrire, puis préciser les impératifs et, au besoin, les renouveler.

M. d'Hautefeuille dont on a vu les antipathies pour la sociologie, se trouve d'accord avec elle pour rejeter l'idée d'une science normative ; la critique des sociologues lui paraît décisive. L'ancienne conception reparaît-elle ici, ou bien faut-il donner aux termes anciens un sens nouveau?

En somme, la réconciliation du théorique et du pratique va s'opérer, parce que le théorique n'est au fond que du pratique, la connaissance pleine, de l'action.

On l'a vu, le devoir ne se prouve pas, il s'expérimente. C'est pourquoi le moraliste doit obtenir d'abord que les hommes pratiquent la morale. La pratiquant, ils enrichissent leur vie intérieure de tout l'élan dont elle a épousé la courbe, et ils en ressentent la bienfaisante contrainte sous les espèces de l'obligation.

La morale ainsi vécue peut s'exprimer en un précepte universel : « Agir de façon que le progrès de l'humanité reçoive le maximum ». Ce qui abolit la distance entre l'indicatif et l'impératif. Le progrès vécu doit prendre corps dans une formule ; son mode impératif ne fait qu'exprimer le caractère contraignant de l'élan humain. S'il n'est pas contradictoire de faire dériver la morale de la raison qui énonce la maxime universelle, en même temps que de l'expérience, c'est que « raisonner et observer ne sont que

1) Wilbois, *Op. cit.*, p. 336. *Bull. soc. fr. de phil.*, 1914, p. 9.

deux attitudes particulières dans la démarche qui saisit l'ensemble du progrès créateur »[1]).

Reste à descendre de la forme à la matière, de la maxime universelle aux règles particulières.

La sociologie un moment dépassée réapparaît ici pour une œuvre de collaboration. « L'inspiration d'ensemble vient de la morale proprement dite... la morale donne l'intensité de l'élan vers le souverain mieux, la sociologie en fixe le point d'attache, la direction, la forme, le moment. La morale ordonne de progresser, la science conseille de le faire en s'adaptant »[2]). Mais une difficulté analogue à celle que l'on rencontrait à l'instant ne surgit-elle pas ici, à voir associées dans une même œuvre la morale qui commande et la science qui renseigne ? — Non, parce que « science et morale ont une même origine, la science venant de l'expérience ordinaire, la morale s'appuyant sur une expérience extraindividuelle et hyperdurable, entre lesquelles il n'y a d'opposition de nature que parce qu'il y a une trop grande différence de degré »[3]). Considérée sous ce nouvel angle, « la morale c'est de la science des mœurs sous la poussée d'un cœur qui se veut meilleur »[4]). Qui a discerné le sens de cette poussée, « évolution qui va de la matière à l'esprit par le moyen de la société », y trouve les règles essentielles de sa vie. Enfin « celui à qui ces règles seront présentes les précisera par sa vie même. Elles seront pour lui des maximes directement utilisables. Il se sera constitué son *art moral* »[5]).

La morale de la durée n'est donc ni une métaphysique, ni une science, ni un art ; elle n'est rien de tout cela exclusivement, elle est tout cela à des moments différents.

1) Wilbois, *Op. cit.*, p. 327.
2) Wilbois, *Op. cit.*, p. 331.
3) Wilbois, *Op. cit.*, p. 331.
4) Wilbois, *Op. cit.*, p. 332.
5) Wilbois, *Op. cit.*, p. 333.

Métaphysique au moment de l'expérience où elle prend conscience d'elle-même, impérative quand elle formule l'intuition, elle est une science quand elle passe au détail des devoirs et devient un art dans la précision que chaque vie lui donne.

L'esquisse rapide qui vient d'être faite paraît indiquer que seule une méthode *sui generis* s'impose à la morale qui veut se mouvoir dans le sillage du bergsonisme : la morale ne se prouve pas, la vie seule fonde, illumine et vérifie. Mais cette méthode étant dictée par une théorie de la connaissance, suspendue elle-même à une métaphysique, une morale de la durée devra se définir d'une certaine façon déterminée vis-à-vis de la science et de la métaphysique.

Si elle revendique encore l'indépendance que la morale s'est arrogée depuis Kant, elle doit admettre que des liens étroits la rattachent à la métaphysique. Si le domaine de la métaphysique est coextensif à celui de la vie, si le métaphysicien est seul à pénétrer au cœur de la vie par cette sympathie qui fait coïncider avec ce qu'il y existe d'unique et d'inexprimable, comment la morale serait-elle étrangère à la métaphysique ? La vie morale n'est-elle pas précisément notre véritable originalité ? C'est elle qui nous définit ; non le cadre extérieur de notre vie ni la matérialité de nos actions, mais l'esprit qui les anime. Bref, la morale conduit à la métaphysique et elle en sort.

« Les grands hommes de bien..., écrit M. Bergson, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond.

» Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois

viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans »[1]).

De la science positive la morale de la durée sera nécessairement plus éloignée, aussi l'attitude conciliante de M. Wilbois a-t-elle pu paraître paradoxale [2]). Elle est pourtant bien dans l'esprit de la philosophie bergsonienne. « On n'obtient pas de la réalité une intuition, écrivait M. Bergson,... si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles ». L'antiintellectualisme bergsonien suscite pourtant à toute morale une difficulté inévitable. M. Wilbois l'a mise lui-même en relief, et il est permis de penser qu'il ne l'a pas résolue de façon satisfaisante.

Autour du devoir gravitent certaines notions dont on ne le peut séparer : telles les idées de bien, de loi, de vertu. Ne tombent-elles pas sous le coup de la critique qui a décrété de relativité tout l'élément conceptuel de la connaissance, et la substitution de l'intuition au concept n'aboutit-elle pas fatalement à la dissolution des idées morales ?

Non, pense M. Wilbois, parce que « c'est en métaphysique seulement qu'on a le droit de dissoudre les formules dans un rêve qui nous rapprocherait de la matière ou d'exaspérer l'invention comme si on voulait se faire esprit pur. En morale, la vie doit être vécue normalement. Or nous savons que nous ne pouvons agir qu'avec des cadres... Les formules ne sont pas vraies mais elles sont nécessaires. Une métaphysique de l'action ne se complète que par une morale raisonnée. L'antiintellectualisme théorique exige un intellectualisme pratique » [3]).

On le sent, la difficulté n'est pas résolue ; au lieu de concilier on juxtapose, et la juxtaposition ne fait que souligner davantage l'opposition. Pour agir, l'homme a besoin de

1) Bergson, *L'énergie spirituelle.* Paris, Alcan, 1920, p. 26.
2) *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1914, p. 14.
3) Wilbois, *Op. cit.*, p. 328.

croire à ce qui est le principe de son action et l'on fait de de ce principe une création artificielle de la vie ! Comment donc arriver à se dédoubler « en un actif naïf et un métaphysicien désabusé » ?

Il y a là un dilemme auquel la pensée pure est acculée, mais la vie dénoue bien des situations devant lesquelles la pensée ne peut qu'avouer son impuissance. « L'homme est, dans son essence, un vivant et non un penseur. S'il pense, c'est pour vivre... Sa philosophie a beau l'inviter à faire attention au dynamisme de son progrès, il préfère marcher les yeux fixés sur les schèmes qui jalonnent sa route. Sentir la continuité d'une ascension ne l'intéresse pas ; mais les idées d'honneur, de sacrifice, d'héroïsme, le fascinent. Elles sont factices. Il y croit quand même. Il a raison d'y croire, car c'est la seule façon de les réaliser. Y a-t-il une loi ? Obéissons-lui et elle nous contraindra. Y a-t-il un bien ? Faisons-le et il sera » [1]).

Ceci nous ramène, on le voit, au point de départ : la méthode de l'action. Le fait auquel on la rattache ici n'est que partiellement vrai et l'expérience lui apporte un douloureux démenti. L'ascendant qu'exercent les idées d'honneur, de sacrifice, d'héroïsme n'est pas de ces facteurs constants et universels qui sont de nature à soutenir l'effort quotidien vers plus de moralité. Si ces idées peuvent à certains moments exercer une sorte de fascination sur les âmes, c'est qu'elles prennent, à raison des circonstances, un relief puissant et comme une réalité palpable, et c'est à raison de cette réalité qu'elles entraînent et subjuguent. Ces idées sont factices, dit-on, on y croit quand même ! L'expérience ne force-t-elle pas à renverser les termes et à dire : bien qu'on y croie, l'action reste souvent au-dessous du niveau qu'elles marquent et auquel la vie devrait s'élever ? Assurément, l'homme tend à l'unification de l'action et de la pensée, mais cette unification ne se fait-elle

1) Wilbois, *Op. cit.*, p. 329.

pas souvent en abaissant la pensée au niveau de l'action plutôt qu'en élevant celle-ci au niveau de l'idéal ? Bref, la méthode de l'action nous paraît confirmatrice, non génératrice.

Quoi qu'on fasse, agir moralement implique la plupart du temps sacrifice. Certes, le devoir n'est pas essentiellement sacrifice, il n'est pas compression, diminution de nous-mêmes, il est au contraire essentiellement perfectif, perfectif de ce qu'il y a en nous de réalité vraie et durable. Mais l'épanouissement qu'il procure rencontre en nous-mêmes des obstacles et par là implique des sacrifices, mortification, comme dit le langage chrétien, de ce qui s'oppose en nous à cette vie supérieure qu'est la vie morale. Or, nous répugnons à mourir, quelque acception qu'on donne à ce terme, et ce n'est que quelque chose de très puissant qui peut nous y déterminer. C'est pour ce motif que la méthode de l'action n'a pas de quoi se faire accepter.

Faire le devoir pour qu'il soit, c'est souscrire aux impératifs de la conscience sans savoir ce qu'ils valent. Sont-ils en nous la voix de Dieu ou la voix des morts, les témoins d'une réalité transcendante ou les résidus d'expériences dictées par l'intérêt de la race ? Peu importe, obéissons sans savoir afin de savoir pour obéir. Cela fait penser au mot de W. James : « Il faut se risquer, aller de l'avant et croire ». Mais le risque est immense, car moi-même j'en suis l'enjeu. Comment donc me contraindre à faire de l'expérimentation morale? Et pourtant, si je m'y refuse, je me ferme la seule voie d'accès à une vie morale vérifiée, pleinement réfléchie et consciente d'elle-même.

L'expérience morale est pourtant merveilleusement certifiante. Que l'homme ait compris quelle place il occupe dans l'univers, qu'il ait discerné le sens profond de la vie humaine et que, résolument, il se soit engagé dans la voie que lui trace sa nature, à mesure qu'il avancera, il sentira s'affermir en lui sa foi à son idéal moteur. L'action ne lui apportera pas de nouvelles lumières, mais elle enrichira sa

certitude de tout ce que l'intelligence comme telle ne peut donner, elle la fera plus vivante, plus personnelle et plus prenante. Dans la vie morale, plus que nulle autre part, il y a implication de la pensée et de l'action, échanges mutuels où chaque élément enrichit l'autre et en tire enrichissement — manifestation de notre unité foncière sous la diversité de nos pouvoirs. L'enchevêtrement de ces facteurs ne peut pourtant faire oublier leur distinction ni leur naturelle subordination.

J. Henry.

X

UN MANUEL DE PRÉDICATION MÉDIÉVALE

LE MS. 97 DE BRUGES

I. — Introduction

Le manuel de prédication médiévale que nous publions ici, occupe les ff. 84-88*r* du ms. 97 de la Bibliothèque de Bruges.

L'écriture est du XIVe siècle.

C'est par erreur qu'une main postérieure a inscrit comme titre : *Libellus de faciebus,* auquel titre le prieur des Dunes, Charles De Visch, a souscrit ces mots : *Sive de arte predicandi.* Le *De faciebus* en effet ne commence qu'au feuillet 88*v*, avec les mots : *Veritas evangelica predicatoribus quasi quibusdam paranimphis est commissa,* et finit au f. 99*v* : *respectu Dei sive dyaboli mundo utatur.*

Ce dernier traité a été mis en lumière par Noël Valois, qui le découvrit à Oxford [1]). L'auteur ne connaissait pas le manuscrit de Bruges. Le *De faciebus* est un ouvrage inédit de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, (1228-1249), et forme un recueil consacré à l'éloquence de la chaire, dans lequel chaque objet matériel devient pour le chrétien un signe, *facies,* une représentation d'un objet spirituel. Une parcelle d'or, par exemple, lui rappelle l'innocence, un cloître éveille en lui l'idée de l'âme. Il en résulte des listes interminables de comparaisons et de métaphores, qui fournissent aux prédicateurs des images toutes faites et où les allégories se suivent jusqu'à la fatigue.

Noël Valois parvint à attribuer cet ouvrage à Guillaume d'Auvergne, à la suite d'un passage du livre *De virtutibus* du même auteur, où celui-ci fait allusion au *De faciebus* [2]). Guillaume, en effet, fait

1) Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages.* Paris, Picard, 1880, pp. 225 ss. Cfr. pp. 171 ss. — Voir aussi : A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge.* Paris, Renouard, 1886, pp. 66-70.

2) N. Valois, *o. c.*, p. 172.

souvent, au cours de ses écrits, des références à l'un ou l'autre de ses ouvrages.

Une conclusion analogue paraît s'imposer pour notre manuel. Parlant des vertus, chap. 14, l'auteur renvoie au *De virtutibus* en ces termes : *Sicut inferius exponetur libro de virtutibus.*

L'adverbe *inferius* indique un rang, une place dans un ordre d'ensemble. Or précisément les nombreux ouvrages de Guillaume d'Auvergne constituent une vaste unité encyclopédique [1]), une Somme où chaque volume se suit par ordre numérique. Nous en avons une preuve sous les yeux. Le *De fide et legibus*, que nous possédons dans le ms. 219 de Bruges, termine comme suit, f. 262 : « Explicit » tractatus magistri Guilhelmi Parisiensis de fide et legibus, *qui in* » *ordine tractatuum sue summe est quintus* ». La place de notre petit manuel dans cette longue compilation n'est pas exactement déterminée, mais le renvoi qui nous occupe nous apprend qu'il vient avant le *De virtutibus.*

Hâtons-nous de le dire, si notre manuel accuse également une tendance à la comparaison, si l'on y reconnaît la même pittoresque énergie de langage que dans le *De faciebus*, la même vivacité d'esprit, il n'en a pas les subtilités superficielles et nous offre une doctrine pleinement solide.

Suivant les vues de l'auteur, notre court traité se présente sous forme de manuel, *breve opus manuale.* Il a pour premier but de fournir aux prédicateurs les préceptes de l'art oratoire et de leur découvrir les sources de l'inspiration, *ars predicandi et copia dicendi.* C'est une véritable suite d'exercices d'invention où le jeu des topiques a sa large part.

Il comprend deux parties.

La première, la plus courte, expose les conditions générales qui règlent la prédication et pose les questions : *Quis, quibus, ubi, quando, quomodo, quid.* Ces différentes questions et la réponse qu'y fait l'auteur trahissent en particulier la préoccupation constante au Moyen Age d'adapter le sermon aux diverses catégories d'auditoires et se rencontre également dans le *De faciebus.* Elle s'observe d'ailleurs déjà dans les œuvres des saints Pères, tel saint Augustin, trouve sa formule mnémotechnique dans les poésies de l'époque [1]),

1) N. Valois, *o. c.*, p. 195. — Cfr. Jos. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergnes Magisterium divinale*, Rev. « Gregorianum », Roma, 1920, p. 538 ss.

1) *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, 1915-22, p. 117 (Carmen ad presbiteros) :

Ovibus tenemini vestris predicare,
Sed quidquid, quibus, qualiter, ubi, quando, quare,
Debetis sollicite preconsiderare,
Ne quis in officio dicat vos errare.

et donna lieu aux grands recueils de sermons tout faits *ad varios status* de Jacques de Vitry, Humbert de Romans et Guibert de Tournai.

La seconde partie compte vingt paragraphes qui correspondent à un nombre égal de sources ou répertoires d'idées où le prédicateur puisera les éléments ou thèmes de ses développements. Ici tout ce qui peut valoir comme lieu commun est exploité avec art et habilement fouillé : opposition de contraires, ressemblances, notions relatives, causes et effets, vices, vertus, ciel, enfer, exemples, anecdotes, définitions, distinctions, genre, espèce, interprétation de noms hébraïques, essais d'étymologie qui nous font sourire.

La signification fondamentale du terme employé, *vis verbi,* est soumise à un examen minutieux et poussée jusqu'à sa dernière analyse. Même le genre, le nombre, le cas, la personne, le temps, c'est-à-dire tous les *accidents,* toutes les *circonstances,* du mot, comme les appelle la grammaire de l'époque, sont scrutés avec soin. L'auteur s'empare des moindres modalités pour en dégager des figures de style et des mouvements oratoires. Aucun détail, utile au but qu'il poursuit, n'échappe à ses pressantes investigations.

Signalons ici l'invasion des notions logiques dans les sermonnaires. Elle est caractéristique de l'époque et elle contribue à la précision des concepts et facilite la division adéquate des matières. Il semble tout naturel que ces notions, simplement esquissées ici, aient trouvé leur développement rationnel dans les différentes parties de sermons qu'elles inspirent.

C'est dans les traités didactiques, comme celui que nous avons en mains, dans les anciens sermonnaires et les ouvrages des moralistes, qu'on peut relever pas à pas les empreintes des doctrines philosophiques et se rendre compte de l'influence pratique que ces doctrines exercent sur le monde médiéval. Il y a là, à bien d'autres points de vue encore, une mine historique d'une inépuisable fécondité, comme le prouvent les travaux de A. Lecoy de la Marche et Ch. V. Langlois.

La matière de notre manuel est présentée avec ordre, sous forme de définitions substantielles et concises, appuyées par des citations appropriées des Saintes Ecritures ou bien par des exemples d'ordre pratique. Ceux-ci atteignent un plus large développement dans la seconde partie où l'auteur, avec un zèle plein de véhémence, s'élève en discours directs et avec des accents pathétiques à une véritable éloquence.

Il n'y a pas à s'y tromper en effet. Guillaume apparaît dans ces pages comme un pasteur vigilant, rempli d'affection pour les

malheureux pécheurs, désireux en même temps de réconforter les âmes vertueuses. Ce qu'il dit de la passion du Christ est admirable. Il écrivit du reste un traité spécial sur ce sujet [1]). « La parole de » Dieu est un glaive dont le tranchant s'aiguise par l'exposé de la » charité du Christ et de sa mort sur la croix. Le récit de la passion » est au sermon ce que le sel est aux mets qu'il assaisonne, ce que » l'éclat d'une lumière resplendissante est aux ténèbres qu'elle » dissipe ». Ne touchons-nous pas ici au secret des conversions nombreuses qu'il eut la consolation d'opérer à Saint-Denis [2]) ?

Car ce manuel n'est pas une œuvre artificielle de froid rhéteur. Celui qui l'a écrit doit être un homme qui a pratiqué le métier, et on y sent battre un cœur d'apôtre.

Aussi l'auteur réprouve-t-il en termes mordants les prédicateurs que n'anime pas la flamme de la charité, *sine affectu et caritate*, qui ne cherchent qu'à plaire et n'atteignent comme but ultime de leurs futiles efforts que le *pulchrum nihil*. Dans le langage imagé qui lui est cher, il les compare à des araignées qui se vident, *seipsas eviscerant*, pour fabriquer des toiles légères dans lesquelles elles ne prennent que des mouches.

Un vrai souffle de vie anime ces préceptes d'éloquence. Si ce manuel constitue un excellent vade-mecum pour le clergé médiéval, il ne pouvait être pleinement utile, — et ce n'est pas son moindre mérite, — qu'au prédicateur digne de ce nom, à celui qui réalise en lui-même les conditions essentielles de désintéressement et de vertu qu'il requiert, *doctor qui doctrine sue fuerit factor*.

* * *

Le manuscrit 97 de la Bibliothèque de Bruges comprend 148 feuillets de vélin, 0,23 m. × 0,16 m. La reliure est en veau sur ais en chêne. L'ancien titre sous corne porte : « Maxime » theologice Alani. Tractatus beati Bernardi de conscientia. Item » libellus de faciebus. Item capitula super moralia Gregorii, cum » diversis tabulis et aliis tractatibus ».

Il donne, f. 72-75r[a], le *Summarium Anti-Claudiani* d'Alain de Lille, (Patr. lat., CCX, 487) ; plusieurs tables de concordances et de *notabilia* pour les œuvres de S. Bernard, l'abbé Gerric, Hugues de S. Cher, S. Grégoire, etc.

Le recueil est tout entier consacré à la prédication.

1) N. Valois, *o. c.*, p. 171.
2) A. Lecoy de la Marche, *o. c.*, p. 67.

L'écriture, du XIIIe-XIVe siècle, est de mains différentes, tantôt à longues lignes, tantôt à deux colonnes. Il est visible que le relieur a réuni en un seul volume plusieurs opuscules primitivement séparés.

La marque habituelle de la bibliothèque des Dunes se trouve au bas du premier et du dernier feuillet. Nous croyons pourtant que le manuscrit, au moins pour la partie qui comprend notre manuel, le *De faciebus*, et les ff. 100-115*v*, provient en premier lieu de l'abbaye de Ter Doest, nous basant principalement sur l'examen paléographique de l'écriture qui est semblable à celle d'autres manuscrits, provenant de la même abbaye [1]).

II. — Texte

[F. 84]. Verbum Dei propter Christum et non questum propter Deum, non denarium.

Predicare volentibus artem predicandi et copiam loquendi in hoc brevi et manuali opere Deo relinquere cupientes, artificis omnium Spiritus Sancti admittere gratiam ad id faciendum primitus invocemus.

Quis ergo predicare debeat et quibus et ubi et quando et quomodo et quid, diligenter attendamus.

Quis, inquam, debet esse doctor? Qui doctrine sue fuerit factor, qui sit potens in opere et sermone, faciendo et sciendo. Unde super illud Evangelii : « Quis putas est fidelis servus et prudens », ait doctor beatus Bernardus : egregius, fidelis servus ut faciat, prudens ut intelligat Domini Dei sui voluntatem.

Quibus debet predicare? Eis quibus oportet, ne sanctum Dei detur canibus et margarite inter porcos spargantur. Indoctos et ignorantes debet instruere, et pigros et tepidos incitare, et infirmos in fide roborare, et devotos et mites ut in melius proficiant obsecrare, et infideles confutare, rebelles, negligentes et contempnentes increpare et indisciplinatos et inquietos durius arguere.

Ubi est predicandum? In manifesto, non in latebris, ut veritas nude et aperte coram omnibus, timore humano et rubore postposito, constanter et audacter asseratur. Unde Dominus in Evangelio : « Quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine, et quod in aure » auditis, predicate super tecta », et item in Psalmo : « Non abscondi misericordiam tuam et veritatem tuam a concilio multo ».

1) Voir *Cat. des mss. mathém. et astronom. de la Bibl. de Bruges*, dans les *Ann. de la Soc. d'Emulation de Bruges*, 1915-1922, pp. 14-15.

Quando autem debet fieri predicatio? Ostendit ipse Dominus qui mensuram tritici in tempore familie sue voluit erogari. « Tempus enim loquendi », ut ait Salomon, « et tempus tacendi ». Festivis autem diebus, quando ab opere servili cessatur, publice predicationi maxime est insistendum, ut auditores exoccupati tenacius audiant Verbum Dei. Unde in Proverb. : « Sapientiam scribe in tempore » vacuitatis et qui minoratur actu, percipiet eam » [1]).

Quomodo predicare oporteat? Ipse doctor gentium nos instruit qui secundum statum auditorum sapientiam inter perfectos loquebatur, nunc simplices et parvulos lacte simplicioris doctrine nutriebat. Secundum enim capacitatem audientium sermo temperandus est et modus loquendi observandus. Aliter enim loquendum est rectoribus, aliter eorum subditis, aliter ipsis coniugatis, aliter et viduis, aliter virginibus, aliter contemplativis et claustralibus, aliter secularibus.

Si vis habere modum predicandi et copiam loquendi efficaciter et artificiose, doctrine et vite sit tibi concordia, curiosum sermonem et politum devita, et, ne simplex et nuda veritas verborum fusco corrumpatur, in exordio sermonis auxilium Dei invocare debes et ad orandum pro te inducere auditores, ne prudentie tue, contra consilium Salomonis, inniti videaris.

Cap. 1m. Sacri eloquii commendatio.
2m. Contrariorum consideratio.
3m. Conveniens rerum similitudo.
4m. Verborum propria adaptatio.
5m. Materie continuatio.
6m. Brevis et levis et utilis enarratio.
7m. Unius ad aliud consecutio.
8m. Vitiorum vehemens detestatio.
9m. Virtutum commendatio vel laudatio.
10m. Exemplificatio.
11m. Gaudiorum promissio.
12m. et pœnarum comminatio.
13m. Distinctio.
14ua. Divisio.
15m. Derivatio.
16m. Compositio.
17m. Interpretatio.
18m. Diffinitio.
19m. Relatio.
20m. Virtutis verbi expressio.

1) Eccli. 38, 25.

1

Sacri eloquii commendatio fieri debet sic. Verbum Dei cum magno desiderio et libenter debet audiri, retineri, opere compleri. Virtute enim verbi Dei mortui in peccatis excitantur, justi in bono proficiunt et confirmantur, demones effugantur, ut in parvulo quando baptizatur, elementa transsubstantiantur, ut in Sacramento altaris, quando panis fit corpus et vinum sanguis.

2

Contrariorum consideratio predicanti verbum Dei valde necessaria est. Multam enim copiam loquendi administrat. Nunquam ei verba poterunt in sermone deesse qui bene sciet contraria considerare. Quod patet sic. Incœpisti loqui de superbia. De humilitate ei opposita consequenter est loquendum, et sic de aliis secundum quod sibi invicem opponentur, ut verbi gratia, si predicasti de invidia et odio, de virtute caritatis, que invidie contraria est, loqui non obmittas. Item de abstinentia contra gulam, de continentia post luxuriam, de eleemosina post avaritiam continuo debes subiungere, quia contraria iuxta se posita pulcrius elucescunt.

3

Conveniens rerum similitudo multum valet ad loquendum, sicut videri potest quando aliter rei natura sive proprietas explicatur. Et ad intellectum verbi propositi, causa similitudinis convenientis adducitur in hunc modum. Spiritus Sanctus aliquando dicitur ignis sive oleum, Christus vero sepe vocatur agnus sive sol, propter similitudinem quam habent cum naturis istarum rerum. Horum inter se similitudines aptare debes et que sint nature ignis et olei, solis et agni, secundum quod ad Spiritum Sanctum [et ad Christum] referuntur assignare.

4

Verborum propria adaptatio est quando secundum diversitatem eorum quibus predicamus ad uniuscuiusque statum verba commutamus et ea congrue adaptamus. Laycis enim et minus capacibus leviter et simpliciter, et litteratis et prudentibus atque perfectis sapienter et sublimiter est loquendum. Item, ut supra diximus, aliter est loquendum secularibus, aliter monachis et claustralibus, aliter subditis, aliter prelatis, ut secundum diversitates audientium diversitas eloquii mensuretur.

5

Materie continuatio in sermone diligenter observanda est, ut illa auctoritas super quam sermo incipitur bene exposita secundum concordantias, auctoritates, seriatim continuetur. Materiam sermonis non continuant qui multa et diversa incipiunt, nichil perficiunt, nichil seriatim prosequuntur, et ideo auditorum intellectus confundunt.

6

Brevis et levis et utilis enarratio fieri debet in quolibet sermone. Brevis quidem, ne fastidiat; levis, ut quilibet eam retineat; utilis, ut expediat.

7

Unius ad aliud consecutio multum utilis est ad predicandum, et plurimum edificat audientes.

Habet autem fieri consecutio quando prudenter advertimus exitum sive finem rei de qua loquimur, attendentes quid de ipsa re, unde fit sermo, sequatur, in hunc modum. Incœpisti loqui de aliquo peccato mortali. Adverte [f. 85] exitum sive finem ipsius peccati si opere compleatur, et vide quid inde sequatur. Ita si superbis, sive irasceris et invides, iram Dei incurris, Dei pactum irritum facis, angelis displices, teipsum interius excrucias, tibi ipsi prius noces quam alteri, animam tuam occidis, demonis potestati te subjicis, infernum promereris. E converso autem si habes humilitatem, Deo et angelis et ipsis hominibus places, et in regno celorum exaltaberis et apud superbos magnus eris.

8-9

Vitiorum vehemens detestatio et virtutum commendatio ad predicandum valde utilis est.

Ipsa enim peccata et peccantes palliare seu palpare non debemus, nec molliter aut tepide arguere, sed acriter invehi debet in ea predicator et in odium et in detestationem eorum plura debet inculcare verba vituperii, admirationis et improperii, loquendo sic : Quam vile, quam abhominabile est peccare et in peccatis sordescere quibus misera anima polluitur, pœnis infernalibus obligatur, quibus Deus offenditur et celi gloria perditur, quibus dyabolus gaudet et letatur. Mirum valde est quomodo ipsa terra infelices sustinet peccatores, pascit et nutrit, quomodo ipsum celum irrorat et com-

pluit eos utpote Conditoris omnium sceleratissimos inimicos, quocumque bono indignos, omni pœnarum genere digne cruciandos. O quam odibilis est superbia, que contra ipsius Dei iniuriam nequiter armatur, angelis execrabilis, hominibus intollerabilis, origo tui mali, rubigo tocius boni! O quam vile est peccatum luxurie, quantum in oculis Dei et angelorum fetidum et nimis horribile, que ipsum corpus inquinat et animam, vires debillitat, famam tollit, superbiam perdit!

In contrarium autem ipsas virtutes, necnon et viriliter ac bene agentes, commendare debemus quibusdam verbis congratulationis et laudis, in hunc modum : Quam iocundum, quam laudabile, quam utile est bonum agere, virtutes habere, Dominum et proximum diligere! Inde etiam in hac vita centuplum accipitur, hoc est gloria et testimonium bone conscientie, in futuro vita eterna possidetur. O quantum placet Deo mater et nutrix omnium virtutum humilitas! Quantum delectat Deum et angelos lylium virginitatis! Quam odorifera est purpurea patientie rosa! Que omnes virtutes corroborat, quam mirabiliter omnes virtutes deaurat et informat aurea virtus caritatis, sine qua nullius sunt pretii universa opera, sine qua, quicquid habeas, nichil habes, quam si habes, nichil tibi deest! Item quam grati et amabiles existunt apud Deum et angelos et etiam apud homines ipsi viriliter et strenue agentes, obedientes, humiles, mansueti et concordes, et sic de aliis.

Huiusmodi autem verborum exaggeratio et virtutum, seu viriliter agentium, commendatio multum provocat ad amorem boni, sicut in contrarium detestatio vitiorum et male agentium valde utilis est ad deterrendum peccatores. Inducit enim eos ad odium et fugam mali. Hanc artem autem de commendatione virtutum et detestatione vitiorum docet nos ipse Dominus in Evangelio, iustos beatificans, peccatores arguens et increpans. Unde : « Beati pauperes, beati qui lugent », etc. In contrarium vero : « Ve vobis divitibus, ve vobis qui ridetis, ve vobis ypocrite ».

Cavere autem debet prædicator ne huiusmodi commendationem vel detestationem faciat in speciali [f. 85-v.], sed semper in generali, non nominatim sed in communi.

10

Exemplificatio est de vita Sanctorum et exemplis atque virtutibus eorum grata et brevis expositio.

De vita enim et doctrina seu virtutibus alicuius sancti patris in omni predicatione breviter et commode tangere debemus, secundum

quod materie nostre concordare viderimus. Exemplis enim sanctorum incitantur auditores ad bene operandum. Secundum itaque modum loquendi exempla sumenda sunt ut auditores instruantur exemplis sanctorum, humilitate scilicet et mansuetudine David, patientia Job, caritate Stephani, continentia et fortitudine Susanne, discretione Antonii, sobrietate Iohannis Baptiste, virginitate Katarine, habitudine et conformitate Pauli apostoli apud omnes. Huiusmodi exemplis et virtutibus sanctorum auditores informantur.

In quolibet autem sermone exempli causa debemus adducere caritatem qua Christus dilexit nos, Eius mortem et passionem. Christi enim passione et incomparabili Eius caritate vice cotis acui debet gladius verbi Dei, ut dura auditorum corda ad compunctionem salubriter inducantur. Quod facit sal et sapor ipsi cibo, quod facit instrumentum cotis ferro, quod facit lucerna et splendor in obscuro loco, hoc facit in sermone passionis dominice rememoratio.

11-12

Gaudiorum promissio et pœnarum comminatio nulli sermoni deesse debent, ut spe premii iusti confortentur, etiam ad viriliter operandum incitentur, et timore pœnarum mali deterreantur.

Interdum etiam loquendum est de iustitia Dei et de Ipsius districto examine, ut timorem audientibus incutiamus. Statim, non postea, de infallibili Eius misericordia, ut quos ad terrorem induximus, ad spem pariter et amorem sublevemus. Debet enim peccator duci per timorem districte Dei iustitie usque ad portas inferni, deinde reduci per spem de misericordia Ipsius usque ad ingressum paradysi.

Item gestus et verba quasi plangentis assumere debet peritus et providus predicator, quando loquitur de multitudine et magnitudine delictorum et de vindicta Dei, et de pœnis inferni, sicut etiam Ieremias docet in trenis deplangens peccata populi sui, eius desolationem et vastitatem, dicens : « Quomodo sedet sola civitas »[1]), et : « Quomodo obscuratum est aurum »[2]), et ea que sequuntur. Et idem dicit : « Divisiones aquarum deduxit oculus meus in contritione » filie populi mei »[3]). Et item : « Quis dabit capiti meo aquam et » oculis meis fontem lacrimarum et plorabo interfectos filie populi » mei »[4]).

1) Thre., 1, 1.
2) *Ib.*, 4, 1.
3) *Ib.*, 3, 48.
4) Jer., 9, 1.

In hunc autem modum verba et motus plangentis quandoque predicator debet habere ut in anima interfectos plangat et deploret cum Ieremia dicens : Quis dabit oculis meis fontem lacrimarum, id est continuum fletum ut plorem interfectos de populo christiano?

Hic autem modus loquendi quasi plangentis affectum demonstrans multum movet ad compunctionem de peccatis. Habet autem fieri sic : Heu, heu! Quam plorandi sunt qui seipsos non plorant, qui letales plagas suas non attendunt, qui pium et misericordem Dei Filium pro se occisum derelinquunt, ipsi dyabolo se coniungunt, paradysum perdunt, ad infernum currunt, qui forte ante diem crastinum morte subita morientur! Vere de dampno animarum, de miseria et statu peccantium plus quam de quacumque passione corporum nostrorum seu de combustione mille civitatum compati, [f. 86] dolere, anxiari et magnis clamoribus eiulare deberemus.

Huiusmodi verbis commotivis affectum dolentis exprimentibus auditores aliquando compunguntur.

Hunc autem predicandi modum, cum planctu scilicet et dolore de peccatis aliorum, docet nos ipse Dominus in Evangelio, cum videns civitatem Ierusalem flevit super illam dicens : « Quia si cognovisses » et tu », subaudi : flevisses. Sic flebat rex David de morte filii sui Absalon et de Saul, licet inimico suo, et aliis interfectis super montes Gelboë. Item Apostolus docet nos huiusmodi verba affectum dolentis exprimentia, ut excitemus et moveamus impios et peccantes, dicens suis auditoribus : « Non cessavi per triennium cum lacrimis » monens unumquemque vestrum ». Affectuosus enim sermo et simplex, non politus vel subornatus, amplius movet et edificat, exempli Apostoli Pauli qui non in sublimitate sermonis verbum Dei loquebatur et suis auditoribus utiliora proponebat. Unde in Actibus apostolorum : « Nichil utilium subtraxi vobis quominus annuntiarem » vobis et docerem vos ».

Inclito huic doctori et beato Paulo non sunt similes illi qui tanto studio seipsos eviscerant ut mira et nova et quasi inaudita dicant, qui verbis faleratis nudam veritatem obumbrant, difficiles questiones et parum utiles enodare laborant, ut de ipsis dicatur : Nunquam locutus est sic homo. Huiusmodi predicatio sine affectu et caritate procedens, que ut quedam firmata et continua lectio recitatur, amplius ad dormiendum quam ad dolendum provocat et magis pulchrum nichil ex tali sermone quam aliquid utile acquiretur. Ve istis hominibus ita pro pulchro nichilo laborantibus et aranee similibus que seipsam eviscerat et fragilem seu vanam telam orditur ut muscam capiat. Muscam lucratus est qui totam mundi gloriam adeptus est. Magna profecto dementia multum laborare et studere et nichil pro-

ficere et optima sanctorum expositorum dicta relinquere et proprio sensui in novis et extraneis expositionibus faciendis adherere, ut verborum novitate aures hominum demulceantur et vana laus inde acquiratur. Huiusmodi variis doctoribus ex suo sensu loqui gloriantibus intorquet Dominus maledictionem per Ezechielem dicens : « Ve prophetis insipientibus qui secuntur spiritum suum et non » vident » [1]), et paulo post « vident vana et divinant mendacium » [2]).

Postquam ergo predicator edoctus infelicem statum et miseriam peccantium verbis affectuosis et merore plenis attente deplanxit, ilico debet exprimere desiderabilem statum et profectum bene agentium verbis letitie et congratulationis in hunc modum : O quantum gaudium, quanta letitia, quam plena felicitas est Deo servire, Eum ex toto corde et proximum sicut seipsum diligere, a malo declinare, bonum viriliter agere, nec sibi nec alii nocere, omne peccatum sicut venenum mortiferum abhorrere, alterius onera portare, cum flentibus flere, cum gaudentibus gaudere, omnibus omnia se facere, infernum fugere, ad celi gaudia toto desiderio inhiare! Quam bene noverat hoc ille qui gaudio spirituali plenus eructabat dicens : « Letetur cor querentium Dominum » [3]), et item : « Letamini in » Domino et exsultate iusti et gloriamini omnes recti corde » [4]). Gaudere etiam rogat Dominus in Evangelio discipulos suos et beatos esse asserit quando ab hominibus odientur et ab eis ejicientur et contempnentur propter Filium hominis. Unde « et ipsi [f. 86 v.] » ibant gaudentes a conspectu concilii quoniam habiti sunt » [5]), etc. Notabile est quod dicit digni, quia magna est dignitas et grandis honor ab hominibus despici et contumeliam pati pro Christi nomine.

13

Ad predicandi etiam doctrinam plurimum prodest assignare distinctiones, divisiones, interpretationes et diffinitiones. Per hec enim ampla loquendi materia generatur.

Est autem distinctio diversarum acceptionum eiusdem dictionis ostensio, ut, verbi gratia, si occurrat mihi in sermone hoc nomen : *Pax*, vel *Gratia*, pluribus et diversis modis accipiam et ita distinguam. Est pax peccatoris, pax precatoris, pax temporis, pax eternitatis. Pax peccatoris, unde in Ps° : « Quia zelavi super iniquos,

1) Ezech., 13, 3.
2) *Ib.*, 6.
3) I Par., 16, 10.
4) Ps., 31, 11.
5) Act., 5, 41.

» pacem peccatorum videns » [1]). Hanc pacem non venit Dominus mittere in terram, sed magis gladium, id est huius male pacis destructionem. Pax precatoris, unde in Evangelio : « Pacem relinquo » vobis »., etc. Pax temporis, unde in libro Reg. Ezechias: tantum sit pax in diebus nostris [2]). Pax eternitatis, unde : « In pace in » idipsum dormiam » [3]), etc.

Item congruam dictinctionem facio supra hoc nomen : *Gratia.* Diversis modis accipio ita dicens : Est gratia, gratia vana, gratia vera, gratia gratis data. De gratia vana legitur in Proverbiis : « Fallax gratia et vana pulchritudo ». Gratia vera multis modis accipitur. Est enim gratia operans, cooperans, perseverans et salvans. Prima de malo facit bonum. Secunda de bono meliorem, tertia transfert ad patriam celestem, quarta vero pro meritis remunerat laborantem. De prima : « Gratia Dei sum id quod sum ». De secunda : « Gratia Dei in me vacua non fuit ». De tertia etiam : « Gratia Eius semper in me manet ». De quarta, scilicet gratia salvante, ait idem apostolus ad Rom. : « Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita eterna ». Gratia gratis data non facit hominem iustum esse apud Deum, nec vita éterna dignum, quia quandoque in peccato mortali possidetur, sicut de aliquo solet dici eum multas habere gratias quando gratiose scit legere, cantare, predicare, disputare, perorare, mederi infirmis, operari aliquid manibus suis, et sic de similibus que ab ipso Datore gratiarum gratis largiuntur. Hec autem Dei dona si ad honorem Dei et utilitatem proximi fideliter non expenduntur, eterna dampnatio inde acquiritur. De huiusmodi gratiis dicit apostolus Petrus : « Sicut accepistis gratiam, in alter- » utrum illam administrantes ».

14

Divisio est quando genus in suas species vel aliquod superius in sua dividimus inferiora. Ut si dicam : peccatorum aliud est mortale, aliud veniale. Item sic : mortalium peccatorum septem sunt species, superbia, invidia, et ea que sequuntur. Sicut inferius exponetur in libro *De Virtutibus*, ita fit divisio virtutum : alia fides, spes, caritas. Item alio modo dividitur sic : virtutum alia iustitia, alia fortitudo, alia prudentia, alia temperantia.

1) Ps., 72, 3.
2) 4 Reg., 20, 19.
3) Ps., 4, 9.

15-16

Derivatio et compositio non modicam predicandi copiam prebent, eo quod virtutem verborum convenienter exponunt, quod plurimum valet ad instruendum.

Derivatio est quando alicuius dictionis originem demonstro ex alia dictione similium litterarum vel sillabarum, sicut rivum de suo fonte descendentem. Ut si dicatur homo ab humo ne superbiat, et christianus a Christo ut opera Christi faciat, et puer a puritate ut purus et innocens esse studeat, et vir a virore seu virtute [f. 87] ut nitorem fidei et virtutem animi habeat.

Compositio est quando aliquam dictionem per suas litteras aut sillabas sive dictiones esse compositam congrue et decenter assignamus. Ut si dicam Christum ideo vocari solem, quia solus per se luceat et alii per eum illuminantur. Et iustum ideo vocari virum quia vitam regat et viget ratione. Et montem sic vocari, quasi molem oppositam nascenti soli. Et monachum, quasi monos ichos, id est unitatis custodem.

Hoc autem genus loquendi vocant gramatici ethimologiam, quando scilicet alicuius vocabuli virtus et ratio per suam compositionem declaratur, ut magnanimus, magnum habens animum, et iustus, iuri stans, et humilis, humus habilis, et lapis, ledens pedem, et superbus, super bonos dominari cupiens aut superans et suppeditans bonos quia etiam bonis preesse cupit. Sic mansuetus, manu assuetus, et dominus, dans minas, et superbia, superhiens, et mulier, molliens herum, conformiter et apte componuntur.

17

Interpretatio est unius lingue minus cognite per aliam magis cognitam expositio. Ut : philosophia, amor sapientie, David, manu fortis, Jerusalem, visio pacis interpretatur.

Hic autem loquendi modus qui per congruas dictionum interpretationes habet fieri, multum prestat auxilium predicandi. Nunquam poterit ei copia loquendi deesse qui convenientes inter se interpretationes proprie noverit adaptare. Quod liquido in hunc modum potest patere. Ihesus interpretatur Salvator, Maria amaritudo. Maria ergo mater Ihesu, quia amaritudo penitentialis, mater est salutis. Faciat ergo argumentum a contrariis prudens predicator, sicut supra dictat ars de consideratione contrariorum : Amaritudo, hoc est Maria, est mater salutis, ergo, per locum a contrariis, voluptas est mater perditionis. Utatur ergo predicator interpretationibus dictionum hoc modo. David, quod sonat manu fortis, genuit Salo-

mon, hoc est pacem sive pacificum, quia per fortem et bonam operationem pax eterna generatur. Item Abel interpretatur luctus, Cayn possessio. Cayn ergo interficit Abel, quia possessio divitiarum et proprietatum penitentie luctum interimit. Item Nabusardam subvertit muros Ierusalem, quia gula cui omnes coci serviunt murum virtutum dissipat que ad visionem superne pacis perducunt. Nabusardam enim princeps cocorum sonat, et ideo gulam signat, Ierusalem vero visio pacis interpretatur. Item : Iudas genuit Phares et Zaram de Thamar. Iudas confessio, Thamar, amaritudo, Phares divisio, Zaram oriens interpretatur. Iudas ergo, id est confessio, de Thamar, id est de amaritudine contritionis istam generat prolem, scilicet Phares, id est divisionem sive separationem a dyabolo et mundo et omni peccato, et etiam generat Zaram, id est orientem et lucem gratie et amoris Dei.

18

Diffinitio sive descriptio quid sit illud de quo fit sermo notificat et declarat. Hic autem large accipitur diffinitio, scilicet quecunque rei notificatio. Diffinitio enim proprie habet fieri per genus et substantiales differentias, sicut dyalectici affirmant, in hunc modum : homo est animal rationale mortale.

Multum prodest in sermone, imo in qualibet facultate, vim sive virtutem rerum et verborum explicare, quod per diffinitionem sive descriptionem habet fieri, ut si occurrat mihi in predicando hoc nomen : *Sapientia,* ita diffiniam : Sapientia est qualitas mentis que informat et movet animam ad recte cogitandum, loquendum et operandum. Ille ergo habet veram scientiam seu sapientiam qui recte novit cogitare, loqui et operari. Item si loqueris de fide, spe et caritate, ita potes eas diffinire : Fides est omnium articulorum credendorum firmus, sine omni dubitatione, consensus. Spes vero est ex intuitu ineffabilis misericordie Dei et ex testimonio bone conscientie leta premii celestis expectatio. Caritas autem est Dei propter Seipsum, sui et proximi propter Deum vera dilectio. Simili modo si loqueris de vitiis et virtutibus, sive de aliis quibuscumque, ea debes diffinire sive describere et quid ipsa sint aperire. Ex hoc enim et intellectus auditoribus et copia predicandi non modica generatur.

19

Relatio est aliquorum inter se mutuus respectus, quorum si unum ponatur, aliud ponitur, si unum perimatur, aliud perimitur, ut patet videri in hiis nominibus : dominus et servus, pater et proles.

Hec enim vere sunt relativa quia ad aliquid dicuntur et ad se invicem referuntur. Item quasi relativa et ad aliquid dicta sunt ista : magnum et parvum, clausum et apertum, mons et vallis, stare et iacere, cadere et surgere. Si ergo habundanter verba habere volueris in predicando, has dictiones considera que ad se invicem relative vel quasi-relative dicuntur, et eas simul ponas vel destruas et cum loqueris de uno, statim loquere de alio. Ita : « Letamini in » Domino et exsultate iusti et gloriamini omnes recti corde ». In Domino est letandem ei qui est fidelis servus, et qui Deo servit ut Domino. Qui enim Deo servire noluerit, Deum vocare Dominum qua fronte audebit? Item : « Glorientur recti corde », quia distorti a Dei voluntate qualis potest esse gloria? Multo magis eis manet eterna ignominia. Item : qui caritatem habet Deum imitatur ; qui alium odit non est filius Dei sed dyaboli. Ergo Deus non est pater ipsius, sed dyabolus.

Hoc autem modo de omnibus aliis est predicandum, ut si loquar de uno, statim loquar de alio, et si gaudium celi dicam esse magnum, huius seculi gaudium dicam esse breve et momentaneum. Item si loquar de resurrectione Domini, debeo aliquid tangere de casu Ipsius qui pro nobis voluit cadere in mortem et passionem. Si loquar de ascensu Domini, debeo loqui etiam vel modicum de descensu Ipsius.

Hec relativorum diligens consideratio multam loquendi habundantiam ministrare solet.

20

Virtutis verbi expressio ante omnia habet fieri in predicando. Per hanc enim pre omnibus aliis que dicta sunt sufficiens et superhabundans materia apte predicandi cumulatur.

Virtutis verbi expressio est quando diligenter attendimus et exquirimus vim verbi et pondus verbi de quo loquimur, ut cum prudenter a[d]vertimus principalem alicuius dictionis significationem et causam dicti. Cum dicit : *Sedi,* sedi, inquam, non steti, non ambulavi, non iacui. Non steti rigida elatione, non ambulavi curiosa vanitate, non iacui resupina voluntate, sed sedi per humilitatem, sedi per constantiam et firmitatem, sedi per quietem et peccati cessationem. Sic scrutanda est principalis significatio et causa dicti in aliis dictionibus.

Quod etiam potest videri cum dico : « Adolescentule dilexerunt » te ». In hoc unico verbo *Adolescentule,* si causam dicti diligenter exquiris, tria poteris invenire [f. 88], sic exponendo : Ado-

lescentule, id est anime sancte, ferventes caritate, humiles modica sui reputatione, incorrupte fidei integritate, diligunt Dominum et Ei placent. Hec autem tria notat adolescentula, scilicet fervorem caritatis, propter amorem etatis qui est in iuvenculis. Iuvencula etiam notat humilitatem, quia est nomen diminutivum. Designat etiam incorruptionem fidei quia adolescentule solent esse virgines et incorrupte.

Item : « Foderunt manus meas et pedes meos ». Expressius dictum est foderunt quam foraverunt, quia sicut terra foditur ad hoc ut faciat fructum, sic caro Christi ad hoc fuit defossa clavis et lancea ut fructus vite eterne nobis inde proveniret. Si ergo causam dicti diligenter attendas, vim et pondus in hoc verbo : *foderunt,* et in aliis similibus exprimere potes de facili et ad materiam de qua loqueris ea convertere.

Item ad hoc [attendendum. Ut] [1]) exprimatur virtus verbi consideranda sunt eius accidentia et circumstantie ipsorum verborum et partium orationis diversitates.

Accidentia dico, ut genus, numerus, casus, persona, tempus.

Genus masculinum vel femineum. Unde propheta : « Quis con- » surget mihi adversus malignantes », non dicit : *Que,* quia fortem querit Dominus qui cum Eo contra malignantes prelietur.

Numerus etiam considerari debet. Unde Ieremias : « Bonus est » Dominus sperantibus in Eum, anime querenti Illum ». *Sperantibus,* inquam, pluraliter et *anime querenti,* singulariter, quia cum multi sperent, boni et mali, solus in unitate consistens et a mundo semotus veraciter Deum querit.

Casum etiam attendere debemus. Ut in Ysaia : « Puer natus est nobis ». Iste dativus : *nobis,* ponitur hic acquisitive, vel ad utilitatem nostram, vel effective, scilicet ut nos parvos, id est humiles et puros efficeret.

Tempus etiam debet inspici. Ut : « Ego hodie genui Te ». *Hodie* est presens, *genui* preteritum. Item : « Qui *est* misit me ad vos », utitur Dominus presenti et non preterito vel futuro, quia semper est et omnia sunt ei presentia.

Personam attendit Propheta dicens : « Cum invocarem exaudivit » me Deus iustitie mee ». Ecce tertia persona. Sequitur : « In tribu- » latione dilatasti michi », ecce secunda persona. Hoc autem fit sepius propter magnam familiaritatem et unitatem inter caput et corpus, scilicet inter Deum et animam.

Circumstantie etiam dictionum debent videri ut coniunctiones,

1) Le ms. a ici le mot *verbum.*

prepositiones. Ut : « Credo in Deum », hec prepositio *in* significat motum quo fidelis eundo in Deum per bona opera Ei conformatur, unde credere in Deum est ire in Deum et membris Eius incorporari. Item *in* notat inherentiam vel unitatem, unde : « Manete in me et » Ego in vobis ». Quandoque inclusionem, ut : « Ingredere in » petram », etc. Nomina quedam notant humilitatem, ut diminutiva.

A. De Poorter.

XI

LE PROBABILISME MORAL ET LA PHILOSOPHIE *)

La question des systèmes de probabilité apparaît à beaucoup une de ces interminables et vaines querelles, que la lassitude de chaque parti évite encore de soulever. Durant des siècles, les partisans des diverses théories opposées se sont lancé les flèches barbelées de toutes les argumentations possibles et imaginables. Aujourd'hui, les carquois sont vides et les passions calmées. D'autres problèmes s'attirent l'attention des intelligences, d'autres luttes appellent les combattants. Les vieilles questions reposent en paix dans les classifications des manuels.

Il faut donc quelque intrépidité pour s'aviser de souffler sur l'épaisse poussière qui recouvre la probabilité morale ; si de ce souffle on lui redonne la vie et qu'on renouvelle, en plusieurs points, la position même de la question, on acquiert des mérites peu communs. Cette intrépidité et ces mérites, il faut assurément les reconnaître au R. P. Richard, à raison de son livre solide et savant sur *le Probabilisme moral et la philosophie.*

Les divergences et aussi les erreurs des moralistes en cette difficile question proviennent de ce qu'ils tranchent incidemment et presque en un tournemain, à propos de la conscience, un vaste problème de logique. Problème, non seulement vaste, mais encore

1) R. P. Richard, O. P., *Le probabilisme moral et la philosophie.* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922.

et surtout délicat, subtil, épineux, qu'on ne résout point en alignant l'un ou l'autre syllogisme ou en invoquant quelques brocards latins. Pour être traité selon son importance et résolu en termes adéquats, ce problème demande qu'on refasse tout un chapitre, très négligé et presque inconnu, de la logique. Il requiert que l'on envisage les multiples aspects que présentent le vrai contingent et le probable considérés comme motifs d'assentiment, que l'on scrute attentivement la nature de l'opinion et du genre spécial de certitude qu'elle procure à l'intelligence.

Ce sont ces diverses questions que le R. P. Richard s'est efforcé de traiter dans l'ouvrage dont nous faisons l'étude critique. Les solutions applicables au domaine de la morale, en sortent d'elles-mêmes, toutes prêtes : il suffit de les transporter dans le traité de la conscience.

Pour écrire le chapitre si peu exploré de la logique du probable, l'auteur s'est reporté aux sources les plus pures de la philosophie scolastique, il a lu et médité Aristote, particulièrement au livre des *Topiques,* Albert le Grand dans le commentaire qu'il donne de ce livre, saint Thomas d'Aquin dans les divers passages de ses œuvres qui concernent la psychologie et la logique de l'opinion. Les auteurs plus récents, surtout les modernes, figurent peu au cours de l'ouvrage; ils n'y font le plus souvent que des apparitions fugitives; on devine cependant qu'ils ne cessent point d'être présents à la pensée de l'auteur et c'est en fonction des difficultés qu'ils ont soulevées et souvent peu résolues, qu'il fait cette exégèse de la logique aristotélicienne et albertino-thomiste.

*
* *

Dans l'ensemble et dans les doctrines essentielles, nous pensons que l'auteur a touché le vrai et nous sommes heureux de marquer notre accord avec lui. Il met très vivement en lumière qu'à côté des jugements nécessaires et des raisonnements nécessaires, qui constituent le domaine de la certitude scientifique, prennent place d'autres jugements et d'autres raisonnements, de nature contingente, qui appartiennent à l'ordre de la certitude probable ou morale. L'adhésion de l'intelligence qui nous les fait accepter s'appelle l'opinion. Il faut soigneusement la distinguer du doute où l'esprit reste neutre entre les deux termes de l'alternative qui s'offre à lui. Il importe également de ne point la confondre avec l'état d'esprit appelé par Aristote : ὑπόληψις et par saint Thomas : *suspicio :* on pourrait traduire le soupçon, la conjecture, l'hypothèse. Dans cette dernière

attitude, l'esprit n'est plus neutre entre les deux partis qui sont soumis à son adhésion. Il s'éloigne du doute et il incline provisoirement, à raison de certaines vraisemblances qui le favorisent, vers un des termes de l'alternative, sans toutefois abandonner le terme contraire. L'opinion ne doit point se confondre avec cet état d'esprit qui n'est ni ferme ni définitif : elle se produit lorsque l'entendement rompt avec l'un des partis, pour adhérer totalement à l'autre. Mais cette attitude, qui a pour objet le vrai contingent, n'est nullement identique à la science et à la certitude absolue qu'elle engendre. La certitude scientifique se produit en matière nécessaire et sous l'action de motifs dont l'esprit ressent le caractère nécessitant. L'opinion n'implique qu'une certitude probable. L'objet qui la fait naître est contingent ou mêlé plus ou moins de contingence; ou bien encore, si même il s'agit d'un objet nécessaire de soi, les motifs qui actuent l'esprit sont des moyens contingents quant à nous, des vraisemblances, des signes extrinsèques touchant, de façon diversement éloignée, à la nature de l'objet connu. Toutefois, les raisons de donner son adhésion sont suffisantes pour l'esprit et le déterminent à juger raisonnable l'assentiment qui lui est demandé. Ce sont les raisons les plus fortes : comme telles, il convient qu'elles l'emportent dans l'esprit. « D'où il suit, écrit le R. P. Richard, que les raisons qui sont la cause propre et immédiate de l'opinion ne sont pas quelconques, mais celles-là seulement qui prévalent et prédominent. C'est dans ce sens que saint Thomas dit du dialecticien, dont le but unique est l'opinion, qu'il s'appuie sur les probabilités les plus fortes : *ex his quae sunt maxime opinabilia* [1]). Ainsi les raisons immédiatement génératrices de l'opinion sont celles que la discussion dialectique a révélées les plus puissantes. Et c'est comme telles qu'elles déterminent notre assentiment et nous détournent de l'autre partie de la contradiction : et nous en détournent même totalement, *totaliter,* au dire de saint Thomas » [2]).

Mais comme les raisons prévalentes appartiennent à l'ordre de la contingence, l'adhésion de l'esprit, bien que raisonnable et justifiée, n'exclut point la possibilité *théorique* et, par suite, la crainte du parti contraire. Celui-ci, certes, fut rejeté par l'intelligence qui a pu se donner sans partage au jugement qu'appuient les probabilités les plus fortes. Il n'empêche que son repos n'est pas aussi complet ni aussi assuré que dans la certitude scientifique et dans la con-

1) S. Thomas, *Poster. analytic.*, lib. I, lect. XXXI.
2) *Op. laud.*, pp. 180-181.

naissance d'un objet nécessaire et se révélant à elle par des moyens nécessaires.

Que telle soit bien la doctrine authentique d'Aristote, du B. Albert et de saint Thomas, on ne peut en douter. Dans un passage souvent cité au cours de cette étude et qui y figure même en épigraphe à la première page, l'auteur de *l'Ethique à Nicomaque* fait observer que l'opinion n'est pas une question, un problème, une discussion, mais une énonciation positive sur l'être d'un objet : « *non quaestio, sed quaedam jam enunciatio est* » [1]. « C'est pourquoi, ajoute le P. Richard, Aristote voulant marquer toute la différence qui existe entre le *conseil* et l'*opinion* s'exprime ainsi : *id omne cujus est opinio jam decisum et transactum est* [2]. Tout ceci nous donne une juste idée de ce qu'il y a de positif et de final dans l'acte d'opinion » [3].

Les textes de saint Thomas, dans le même sens, ne manquent point. Parmi des passages d'ailleurs nets et évidents, en voici deux particulièrement significatifs. Ils sont tirés de ses commentaires sur les « Derniers analytiques » : « Quand la raison, dit-il, n'atteint pas dans ses recherches à la certitude scientifique, elle parvient cependant à la croyance ou à l'opinion : et cela à cause de la probabilité des raisons qui lui servent de point d'appui. Alors la raison se tourne complètement vers l'une des deux parties de la contradiction, bien qu'elle ne soit pas sans crainte au sujet de l'autre : *ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius* » [4]. A l'opinion ainsi décrite, il oppose l'état d'esprit inférieur, dénommé : *suspicio :* « Dans le soupçon on ne se porte pas totalement vers l'un des contradictoires, bien qu'on éprouve plus d'inclination pour l'un que pour l'autre » [5].

Albert le Grand ne juge point de façon différente. Témoin ce seul texte du maître de saint Thomas : « *fides fit ex opinione quando opinio juvatur et confortatur ad unum rationis* » [6].

Résumant toute cette doctrine, notre auteur écrit : « Nous avons vu, avec saint Thomas, que dans l'opinion la raison se détourne complètement, *totaliter*, de l'une des deux parties de la contradiction : c'est-à-dire qu'une opinion, en vertu de sa formation même,

1) Aristote, *Ethic. à Nicom.*, lib. VI, cap. IX.
2) *Ibid.*
3) *Op. laud.*, p. 51.
4) S. Thomas, *Poster. analytic.*, lib. I, lect. I.
5) S. Thomas, *Poster. analytic.*, lib. I, lect. I.
6) Albertus M., *Ethic.*, lib. VII, tract. I, art. 2.

naît et ne peut naître que de l'impuissance constatée et de la défaite de l'opinion contraire. Selon les exigences de la matière contingente et dialectique, notre esprit se trouvait tout d'abord en présence de deux conclusions possibles. Mais, ensuite, l'examen du pour et du contre l'a finalement fixé sur la valeur déterminante et dynamique des raisons qui entraient en jeu. Ce n'est qu'à la suite de ce jugement appréciatif qu'il a pu sortir du doute, prendre une détermination, sans subir d'inhibition même partielle, provenant d'une force opposante, d'un obstacle extérieur : *totaliter declinatur*. L'imperfection inhérente à l'opinion ne résulte plus alors que de la faiblesse intrinsèque de ses éléments générateurs » [1]).

Pour compléter cette théorie de l'opinion, ajoutons une remarque importante qui a son retentissement immédiat en morale. L'opinion est un jugement de l'intelligence; comme telle, non moins que la science du nécessaire, elle a pour objet formel l'être ou le vrai. Elle se fonde donc essentiellement sur les raisons intrinsèques, puisées par l'esprit à même l'objet étudié. En philosophie morale, on dira qu'elle repose sur les caractères mêmes tirés de l'objet de l'acte humain, de ses circonstances et de la fin de l'agent dans leur rapport avec la règle rationnelle. Elle ne s'inspire que de façon tout accidentelle, des arguments d'autorité. Et cela est tellement vrai que, pour les anciens, l'opposition des savants relativement à un objet, considérée seule et abstraction faite des autres moyens de connaissance, doit nous laisser dans le doute ou du moins dans le soupçon : elle n'autorise point à déclarer probable l'une ou l'autre des appréciations entre lesquelles les doctes se partagent. « En un mot, écrit le P. Richard, le motif d'autorité ne peut être ici primordial : il est essentiellement *subalterne :* un motif d'essence rationnelle lui est logiquement antérieur ».

« C'est pourquoi la raison d'autorité employée toute seule dans le domaine qui nous occupe, représente un moyen extra-scientifique pour les profanes, de participer à la science et à l'opinion, qu'elle suppose acquises par un autre procédé. Par ailleurs, en insistant, dans une question particulière, beaucoup plus qu'on ne le fait, sur les principes rationnels et sur les raisons objectives, on servirait plus utilement la cause de la théologie morale. On créerait des convictions lucides et personnelles, on fixerait les esprits, on diminuerait le nombre des divergences de vue, et tout cela parce qu'on

1) *Op. laud.*, p. 148.

tiendrait compte de cette remarque d'Aristote : *verum et simile vero ejusdem est facultatis videre* (Rhét., lib. I, cap. I) » [1]).

Le lecteur aura pu s'en apercevoir, la doctrine de l'école aristotélicienne et thomiste sur l'opinion et la certitude probable est aux antipodes des conceptions modernes. Pour nombre de moralistes, surtout pour les auteurs de manuels de Morale, l'adhésion de l'entendement à l'une des parties de la contradiction n'exclut pas la probabilité de l'autre partie. Deux jugements contraires sur un même objet demeurent toujours admissibles et raisonnables, du moment où ils sont probables et n'atteignent pas à la certitude scientifique. D'où il suit qu'en général les modernes confondent l'opinion avec le soupçon et même avec le doute. Comme l'esprit, dans ces conditions, est condamné à demeurer dans l'hésitation, on cherche n'importe comment à sortir de l'impasse. Puisqu'il n'est point licite d'agir avec une conscience douteuse, on se forgera une certitude pratique, réflexe, à vrai dire artificielle, au moyen de quelque aphorisme latin, dont le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il est extrinsèque à l'objet étudié. Et on lui fera jouer le rôle de majeure universelle, tranchant automatiquement les doutes de conscience.

Une conséquence néfaste de ce procédé, dont s'émeuvent parfois même ceux qui ne se font pas faute de le mettre en pratique, c'est le pullulement des questions et des jugements opposés en matière morale. « La coexistence de deux opinions contraires, observe très justement notre auteur, étant admise en principe, le raisonnement y perd toute efficacité extrinsèque : il n'aboutit, à vrai dire, le plus souvent qu'à multiplier les opinions. Comme la conclusion à laquelle il conduit n'est pas exclusive, par elle-même, du contraire, on est tout naturellement porté à lui reconnaître quelque valeur : en d'autres [termes] [2]), elle donne naissance à une opinion probable ou moins probable. Ainsi, au lieu de résoudre et de simplifier les questions, on ne fait que rééditer sons une forme plus complexe le problème dont on avait entrepris la solution » [3]).

* * *

Il nous reste à marquer certains points d'importance, où nous ne

1) *Op. laud.*, p. 269.

2) Le sens de la phrase nous semble réclamer l'insertion de ce mot, que l'auteur aura vraisemblablement omis par mégarde.

3) *Op, laud.*, p. 247.

pouvons nous ranger à l'avis du R. P. Richard, malgré l'approbation d'ensemble que nous donnons à son ouvrage.

Nous ferons une première réserve touchant la manière trop intellectualiste dont, à notre sens, il se représente l'opinion. Sans doute, il ne nie point l'intervention de la volonté dans l'adhésion de l'esprit au probable. Aussi bien, le rôle de l'appétit rationnel, dans l'opinion, est enseigné par saint Thomas en termes formels et à diverses reprises. C'est ainsi qu'il écrit dans la *Somme théologique* : « Intellectus assentit alicui non quia sufficiter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam » [1]. Sans heurter de front cette doctrine, le P. Richard fait un effort vigoureux et constant pour réduire à d'étroites limites l'influence de la volonté dans la description psychologique de l'opinion et surtout dans la théorie logique de cette forme d'assentimeut rationnel. « Lorsque, dit-il, les raisons, d'ordre purement intellectuel, ont atteint à la *probabilité* dans toute la force du mot, l'assentiment apparaît comme réalisable en droit et en raison. C'est alors que la volonté intervient ; mais on le voit : cette intervention a toute sa raison d'être et sa mesure dans des considérations rationnelles tirées de l'objet ».

« Sans doute, un grand nombre d'opinions se présentent en fait, avec un caractère d'intellectualité moins pure : les passions grandes ou petites, l'intérêt, le bon plaisir personnel y entrent pour une bonne part... Mais alors l'opinion, dans son concept spécifique disparaît, pour faire place à un jugement passionnel qui est le produit d'une influence abusive de la volonté : ou tout au moins on abandonne le terrain de l'opinion pour celui d'une certaine foi humaine » [2].

Une opposition ainsi tranchée entre l'opinion et la foi humaine ne nous paraît point conforme à la réalité. La rectitude du jugement, en matière contingente, particulièrement dans le domaine moral, est, en fait et en droit, largement influencée par la droiture de la volonté. Faut-il rappeler, à ce sujet, la doctrine thomiste sur la vertu de prudence ? Nous jugeons bien, en ce qui concerne les actes concrets et particuliers — qui sont, par essence, des objets contingents — lorsque les appétits sont dirigés par les vertus proprement morales vers les fins qui conviennent. Sans doute, nous ne possédons les vertus morales, notamment la justice, la force et la

1) S. Thomas, *Sum. theol.*, 2ª 2ªe, qu. I, art. 4.
2) *Op. laud.*, pp. 91, 92.

tempérance qui sont les fondements de l'édifice des vertus, que dans la mesure même où la prudence nous guide : le rationnel par essence que constitue la prudence passe, de la sorte, sous la forme de rationnel participé, dans les vertus qui perfectionnent la volonté et les appétits sensitifs. Mais, d'autre part, les vertus morales conditionnent le développement de la prudence. Car celle-ci a pour objet le choix convenable des moyens qui sont nos actes humains concrets et individuels. Mais le choix des moyens n'est convenable que dans la mesure où nous tendons aux fins qui conviennent, ce qui se fait grâce à l'action des vertus morales. D'où il suit que la rectitude du jugement pratique est essentiellement dépendante de l'orientation convenable de nos appétits, surtout de la volonté. Les appétits que l'entendement rationalise exercent sur celui-ci une puissante action en retour.

Citons, touchant cette doctrine dont nous ne pouvons donner qu'une esquisse rapide ce passage de la *Somme théologique* [1]). Il nous paraît établir que, pour saint Thomas, l'on réduit à l'excès l'intervention de la volonté dans l'assentiment intellectuel au vrai contingent, lorsqu'on professe que cette intervention « a toute sa raison d'être et sa mesure dans des considérations rationnelles tirées de l'objet : « Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur *virtus* non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate ; cujus ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus... unde virtus quae bene facit agere in actu, non solum in facultate [2]), oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat autem aliquis aliquid actu, eo quod vult ; et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictae ; et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei, ex imperio voluntatis, nullus enim credit nisi volens ; intellectus vero practicus est subjectum prudentiae : cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam, quod

1) S. Thomas, *Sum. theol.*, 1a 2ae, q. LVI, art. 3.

2) Saint Thomas oppose ici la vertu qui fait opérer en acte, à la vertu qui procure seulement la faculté d'agir, mais ne donne point l'opération actuelle. La première est la vertu au sens absolu ; la seconde la vertu au sens relatif. Cette dernière espèce de vertu se réalise, par exemple, dans l'habitude opérative que donne une science spéculative.

homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quae sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis : et ideo, sicut subjectum scientiae, quae est *recta ratio speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem : ita subjectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam ».

Ce texte montre que saint Thomas rapproche la foi et la prudence, en ce qui regarde le commandement volitif qui agit de part et d'autre. De plus, il fait voir que, pour lui, la volonté droite joue relativement à la raison pratique un rôle moteur et spécificateur analogue à celui de l'intellect agent par rapport à la raison théorique. Mais un enseignement qui fait, dans la logique de l'opinion, la part aussi large à la volonté ne me semble point confirmer l'exégèse étroitement intellectualiste que nous relevons dans le présent ouvrage.

Une deuxième critique nous paraît s'imposer touchant les affirmations de l'auteur au sujet des degrés de probabilité. Il serait, à l'entendre, impossible de comparer, sous le rapport des degrés de probabilité qui reviennent à chacun, deux énoncés contraires qui s'offrent à l'entendement. Le motif : toute comparaison, entre des objets divers, au point de vue de la mesure dans laquelle ils participent d'un même caractère, suppose que ces objets appartiennent à une espèce commune. S'il n'en était point ainsi et qu'ils appartinsent à des espèces opposées, il serait vain de tâcher à les comparer — aussi vain que de vouloir additionner des poires et des noix. Or, les deux propositions entre lesquelles l'esprit fait son choix, estimant que l'une des deux est, seule, probable, ne se rangent point sous une espèce commune. En effet, elles sont contradictoires : à un même sujet entendu dans un sens identique, l'une attribue un prédicat, alors que l'autre le lui refuse. D'où il suit qu'entre elles la comparaison est impossible sous le rapport des degrés de probabilité.

Cette argumentation spécieuse ne renferme, croyons-nous, qu'une vérité partielle. Pour la dépister, une distinction est requise.

Après que l'assentiment d'opinion s'est produit, il est indéniable que la comparaison, sous le rapport des degrés de probabilité répugne comme impliquant contradiction. Quel est le motif de cette répugnance logique? C'est que, seul, un des deux partis a été jugé probable ; l'autre parti a été rejeté comme dépouillé de probabilité. Au surplus, l'esprit voit que si l'un des deux jugements mérite son adhésion, l'autre qui lui est contradictoire ne peut être admis : il

doit être tenu pour totalement improbable. D'où il suit que la raison *formelle* de l'impossibilité de la comparaison entre les deux partis se trouve, non seulement dans leur opposition contradictoire, mais encore dans l'adhésion que donne l'esprit à l'un des termes de l'alternative à raison des probabilités prévalentes qui l'appuient et dans l'exclusion de l'autre terme qui, à l'issue de la recherche, s'est révélé dépouillé de toute probabilité vraie. De ces raisons de l'incompossibilité des jugements entre lesquels l'esprit se prononce, notre auteur ne semble avoir vu que l'une des deux et méconnu l'autre. Et ce qui montre bien que notre explication est la vraie, c'est la deuxième partie de notre distinction qu'il nous reste à faire connaître.

Avant que l'adhésion se soit produite et que l'opinion se soit formée, la comparaison entre les deux partis sous le rapport des degrés de probabilité, est possible et elle s'effectue régulièrement. Or les deux jugements mis en balance sont contradictoires. Si donc c'était, comme on le soutient, leur opposition au point de vue de la contradiction, qui empêcherait de les ranger sous une même espèce et, par suite de les comparer, il devrait être impossible de les juger simultanément sous le rapport des vraisemblances plus ou moins fortes qui respectivement les recommandent à l'esprit.

Notre auteur reconnaît lui-même, qu'au stade de l'enquête préliminaire à l'opinion, cette comparaison entre jugements contradictoires est possible. « Dans ces conditions, écrit-il, il est assez évident qu'on peut marquer des degrés divers, même par comparaison, dans la période de recherche ». Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Mais, dans ce cas, il ne saurait être question de probabilité ni d'opinion, sinon dans un sens tout à fait impropre; car on n'est pas en droit de porter un jugement, de tirer une conclusion » [1]).

Qu'importe, répondons-nous. Les propositions que l'on compare au point de vue du degré de probabilité sont opposées comme des contradictoires. Il faudrait logiquement, si le raisonnement de l'auteur était vrai, que leur comparaison, même au stade de la recherche, fût impossible. Or elle se produit, en fait : la conscience psychologique en témoigne. D'où il suit qu'à la contradiction entre les deux partis, un autre élément s'ajoute lorsque l'opinion s'est produite, pour empêcher la comparaison sous le rapport des degrés de probabilité : cet élément nouveau, c'est la détermination prise par l'entendement, le choix définitif qu'il a opéré.

1) *Op. laud.*, pp. 234-235.

Au surplus, ce n'est point seulement pendant la période de l'enquête que la comparaison a lieu entre les deux termes, c'est encore au moment même, à l'instant indivisible où l'intelligence prend parti. Quelle est donc la raison de son assentiment? Qu'est-ce qui justifie celui-ci en droit et au point de vue rationnel? C'est que, après examen, l'une des deux propositions l'emporte sur sa contraire. Les probabilités plus fortes qui l'appuient la font prévaloir et dépouillent l'autre parti de toute probabilité pratique, ne lui laissant plus qu'une possibilité théorique. Mais pour découvrir que, de manière définitive, certaines vraisemblances sont plus fortes, il faut avoir fait, entre les deux termes de l'alternative, une comparaison sous le même rapport. Cet examen nécessaire tranche le débat et empêche, comme nous l'avons montré, toute comparaison ultérieure.

La deuxième critique que nous venons d'adresser à la théorie du P. Richard sur les degrés de probabilité n'est point, comme un lecteur superficiel pourrait le croire, une chicane portant sur de vaines subtilités. Notre réplique nous paraît laver le *probabiliorisme* des reproches que l'auteur croit pouvoir tirer de l'impossibilité de comparer les deux partis en opposition. Au surplus, s'il abandonnait cette dernière affirmation, ce semble, fort contestable, nous ne voyons pas trop ce qui le séparerait, au moins quant à l'essentiel, d'un système qu'une vénérable tradition doit lui recommander [1]).

Ed. Janssens.

1) L'expression de *probabiliorisme* est, nous le reconnaissons volontiers, mal choisie et malheureuse. Force nous est bien de l'employer, puisqu'elle est consacrée par un long usage. Le nom qui conviendrait à la théorie, telle que nous la concevons, est plutôt le *probabilisme*. Mais cette dénomination a été prise par le système que l'on sait.

COMPTES RENDUS

Léon Duguit, doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Bordeaux, *Traité de droit constitutionnel*, 2e édition. Tome II : *La théorie générale de l'Etat*. Un vol. in-8° de 750 pp. Paris, de Boccard, 1923. Prix : 25 francs.

Nous avons rendu compte du premier volume de cet important ouvrage dans le numéro de février 1922 de cette Revue, et nous avons eu l'occasion, après avoir exposé les grandes lignes du système philosophique sur lequel Duguit fonde sa théorie du droit, de signaler à la fois ce qui, selon nous, en fait le mérite et ce qui nous y apparaît comme radicalement opposé aux doctrines thomistes. Nous n'avons pas à revenir aujourd'hui sur la conception de la solidarité — fondement du droit, le présent volume supposant d'ailleurs connue et appréciée antérieurement cette partie du système de Duguit. Nous n'insisterons pas à nouveau sur le caractère relativiste qui affecte l'ensemble du système du savant doyen de la faculté de Bordeaux. Pour nous qui ne concevons le droit que fondé sur l'absolu, donc sur la métaphysique, la conception de Duguit est marquée d'un vice essentiel. Mais nous l'avons dit et nous tenons à le répéter : ce dissentiment profond, cette divergence de principe, ne peut nous empêcher de reconnaître et de proclamer ce qu'a d'imposant et de parfaitement coordonné l'armature juridique édifiée par Duguit. La critique qu'il a faite, de main de maître, des doctrines juridiques révolutionnaires, rousseauistes et libérales, nous est apparue comme un travail de déblaiement hautement utile, indispensable même. A plusieurs reprises il y est revenu au cours du tome II et nous nous faisons un plaisir de recommander à l'attention ces pages aussi justes qu'opportunes.

Dans son ensemble ce tome II n'a pas l'allure philosophique du premier, et il devait en être ainsi, vu les problèmes que l'auteur y a abordés et traités à fond. La technique du droit public y occupe une large place. Nous nous arrêterons principalement aux questions

qui sont susceptibles de rentrer dans le champ d'étude de la *Revue néo-scolastique de Philosophie.*

« Je ne peux accepter, écrit Duguit, à la première page de son nouveau livre, la doctrine, encore dominante, de l'Etat personne collective souveraine. Elle repose sur des concepts métaphysiques sans valeur : d'une part la prétendue personnalité de la collectivité, qui aurait une conscience et une volonté, et d'autre part la souveraineté, c'est-à-dire la puissance de formuler des ordres inconditionnés à cette volonté collective ». Et plus loin (p. 35) : « Les déclarations de volonté des gouvernants n'ont de valeur que dans la mesure où elles sont conformes à la règle de droit, dont j'ai tenté au tome I de déterminer le fondement, et qui s'impose à tous les membres d'une même société, parce qu'elle est comme l'armature de cette société ». Ces idées reviendront comme des leitmotiv à travers tout le chapitre premier consacré à la détermination des éléments de l'Etat, ainsi que dans bon nombre de paragraphes du chapitre II et du chapitre III où l'auteur traite successivement des fonctions de l'Etat et des organes de l'Etat.

Toute réserve faite quant au fondement du droit — nous avons dit notre pensée à ce sujet dans le précédent compte rendu — nous applaudissons des deux mains à la démolition des fictions juridiques entreprise, et menée si vaillamment, par Duguit. De ces fictions juridiques, ce ne sont pas les philosophes scolastiques qui sont responsables ; au contraire Rousseau et les législateurs révolutionnaires en ont fait, eux, grand usage. Revenons à la réalité, ne dépensons pas notre temps et nos efforts en constructions, ingénieuses sans doute, mais vaines, pis que cela, grosses de conséquences désastreuses, laissons-là les organicistes dont l'heure de célébrité n'est pas lointaine et qui cependant sont déjà démodés, en droit aussi bien qu'en sociologie. Le travail critique de Duguit s'inspire donc, ici, d'idées justes ; et il est bien utile, parce que le règne des fictions est plus persistant dans le domaine juridique qu'il ne l'est dans les autres domaines de la science sociale : le droit, par son caractère abstrait, s'y prête tout particulièrement. Avec Duguit répudions donc les doctrines qui voient dans l'Etat, la commune, les associations revêtues de la personnification civile, des personnes réelles distinctes des individus qui les composent. C'est d'individus qu'il s'agit en tout état de cause, qu'ils se trouvent isolés ou groupés, et, si leur groupement fait naître une situation juridique *sui generis,* il n'engendre pas pour cela une personnalité nouvelle.

Signalons aussi des pages pleines d'intérêt touchant le caractère impératif et la sanction de la loi. Ici encore Duguit a le grand mérite de se tenir en contact intime avec la réalité ; il fait bon marché du mythe de la souveraineté nationale ; il cite avec complaisance le livre de Dicey sur *Les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre,* ainsi que le compte rendu remarquable qu'en a donné Deslandres dans la *Revue du droit public.* Les mêmes idées animent toute l'étude qu'il fait des organes de l'Etat ; la théorie française et la théorie allemande sont l'une après l'autre prises à partie ; sous les fictions, comme derrière une façade en stuc, Duguit prétend voir la construction même et il y arrive. Quand il analyse les éléments essentiels qui constituent un gouvernement, il nous paraît se rapprocher d'un thomiste éminent, le Comte de Vareilles-Sommières dont les *Principes fondamentaux du droit* font toujours autorité. Je sais l'abîme qui les sépare si l'on considère leurs doctrines respectives du point de vue métaphysique ; mais, cela mis à part, il y a des points de contact importants ; à tous deux l'idéologie rousseauiste est en horreur et toute la littérature juridique qui descend d'elle en droite ligne.

Dans le chapitre III, intitulé « les organes de l'Etat », Duguit a été amené à discuter les formes diverses du gouvernement représentatif et du parlementarisme. Il a ainsi rencontré nombre de questions d'une haute actualité : suffrage féminin, représentation proportionnelle, referendum. La plus intéressante à notre avis est celle de la représentation des intérêts.

Pour lui — et ici encore nous sommes heureux de partager sa manière de voir — la représentation des intérêts au sein du parlement est dans la logique du mouvement social, politique et économique tout à la fois. « Il n'y a pas que les individus et les partis qui constituent une nation, écrit-il (p. 596), il y a d'autres éléments qui forment l'infrastructure résistante de l'édifice social : ce sont les groupements fondés sur la communauté des intérêts et des travaux, les groupements professionnels, en employant cette expression dans son sens le plus large. Si l'on veut se rapprocher de l'idéal que doit tendre à réaliser toute représentation politique, si l'on veut assurer dans le parlement la représentation de tous les éléments de la vie nationale, il faut placer, à côté de l'assemblée élue par les individus proportionnellement aux forces numériques des divers partis, une assemblée élue par les groupes professionnels ».

Tout le paragraphe qui traite de cette question est à lire par ceux que préoccupe la réforme de notre régime politique. Il est frappant

et réconfortant de voir des théoriciens et des praticiens venus de tous les points de l'horizon se rencontrer dans cette même conviction que la représentation des intérêts s'imposera dans un prochain avenir.

GEORGES LEGRAND.

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., professeur à l'Angelico, Rome. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. 3e édition. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922, in-16. Prix : 10 fr.

Dans cette édition récente, cet estimable ouvrage paraît prendre sa forme définitive. La controverse passe au second plan. L'introduction est nouvelle. Deux chapitres ont été ajoutés sur le conceptualisme subjectiviste et sur le réalisme absolu dans leur rapport avec le sens commun. L'auteur exprime sa gratitude à M. l'abbé Lallement, professeur suppléant à l'Institut catholique de Paris, pour avoir bien voulu l'aider dans sa tâche. Sans son obligeance cette édition n'aurait probablement pas vu le jour, écrit-il dans sa Préface.

Il nous paraît que ce qui est dit en note pp. 77 et 78 et pp. 245 et 246 au sujet de l'article *Panthéisme* du R. P. A. Valensin, S. J., dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, manque vraiment de nuance. Sans doute en plus d'un endroit la rédaction du R. P. Valensin est défectueuse, mais il se corrige lui-même. On ne peut lui enlever le grand mérite à nos yeux d'avoir montré dans le panthéisme moderne depuis Spinoza le souci constant d'expliquer comment Dieu se présente à la fois avec la forme de l'infini et avec la forme du fini.

N. BALTHASAR.

M. Jos. SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, neu herausgegeben von Dr. MARTIN GRABMANN. München, Theatiner-Verlag, 1922. In-8° de 344 pp.

Mgr Grabmann a eu une heureuse inspiration en rééditant cet ouvrage publié par Scheeben en 1861. L'auteur en était un penseur original et profond ; il a su garder la juste mesure entre les contempteurs de la grâce et les détracteurs de la nature. Il s'attache à montrer comment la grâce est nécessaire à l'homme et comment, d'autre part, tout pouvoir pour le bien ne doit pas être refusé à la nature. On devine aisément que le sujet touche de près à plusieurs doctrines philosophiques. Qu'on lise, par exemple, les deux pre-

miers chapitres : Scheeben y examine les notions si complexes de nature, de naturel, de surnaturel; il fait une pénétrante analyse de l'ordre naturel, de la nature humaine considérée en tant que complète *(die Totalnatur)* et en tant que spirituelle *(die geistige Natur)*. La doctrine de la fin de la création et de l'homme en particulier est traitée de façon remarquable. A lire aussi le dernier chapitre, où sont précisés les rapports entre la nature et la grâce : on y trouvera l'analyse de notions philosophiques très importantes, entre autres, celle de liberté. — Signalons en terminant les améliorations de cette édition nouvelle, dues à la vaste érudition de Mgr Grabmann. Les 28 pages d'introduction, qu'il consacre à l'activité théologique de Scheeben, retracent en un raccourci plein d'intérêt l'histoire de la renaissance de la Scolastique en Allemagne au XIXe siècle. Les références trop imprécises de la première édition ont été soigneusement revisées; les textes des Pères ont tous été indiqués d'après la Patrologie de Migne ; des renseignements bibliographiques très précieux ont été ajoutés en grand nombre : ils concernent surtout des philosophes et des théologiens postérieurs à Scheeben; enfin, de-ci de-là des notes nouvelles complètent celles de l'auteur.

J. Bittremieux.

J.-B. Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*. Les sources. — La doctrine (Bibliothèque Thomiste II). Kain, 1922. Gr. in-8° de XII-176 pages. Prix : 10 fr.

Cette étude de théologie historique mérite une mention dans cette revue, parce qu'elle nous fait toucher du doigt l'influence des théories philosophiques sur la théologie du moyen âge et qu'elle ouvre en même temps des horizons sur l'évolution de la pensée et la méthode de travail de saint Thomas. — En historien averti, le P. Kors expose tout d'abord les vicissitudes de l'enseignement ecclésiastique sur la justice primitive et le péché originel depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas. Basée sur de maigres données révélées et sur quelques textes des Pères, spécialement de saint Augustin, cette théologie subit le contre-coup de toutes les tendances philosophiques du haut moyen âge ; au temps de saint Thomas on en était venu à une confusion extrême; en cette matière le Docteur Angélique lui-même n'atteignit pas du coup les sommets de la *Somme Théologique*. Toutefois l'on trouve déjà les grands traits de sa doctrine définitive dans ses ouvrages antérieurs. Or l'élaboration du système serré qu'elle constitue, n'eût guère été possible sans une philosophie bien arrêtée des relations entre la

nature et la personne, la nature et la surnature ; on connaît l'influence d'Aristote sur ces principes de saint Thomas. Ce fut d'après la norme de ces principes que ce dernier reprit ou récusa ce qu'il lut dans ses sources et ce fut ce procédé qui lui fit concevoir si strictement la justice primitive comme un don fait à la nature et la grâce comme un don personnel ; cette position impliquait entre ces dons la distinction réelle adéquate qu'enseignèrent les contemporains. Par ce dernier point le P. Kors se sépare de l'interprétation commune pour défendre l'opinion soutenue par le R. P. R. Martin et M. le professeur Bittremieux.

Ce débat n'est pas clos ; mais nous pouvons dire que par son exposé sobre, sa méthode historique rigoureuse et son exégèse raisonnée cette seconde publication de la Bibliothèque Thomiste fait honneur au jeune docteur de Fribourg, qui la présenta comme thèse doctorale.

M. De Jonghe.

CHRONIQUE

Nominations. — Le Professeur Bodhan Rutkiewicz est désigné pour occuper la chaire de Psychologie et de Biologie générale à l'Université de Lublin.

— S. E. M. Masaryk, professeur de philosophie à l'Université de Prague, président de la République Tchécoslovaque et S. E. E. Benès, professeur de philosophie sociale à la même Université, ont été nommés docteurs *honoris causa* de l'Université de Paris.

— M. l'abbé G. Rabeau a été nommé professeur d'histoire de la philosophie médiévale à l'Université de Lublin (Pologne).

— Le R. P. R. Welschen, O. P. a été nommé titulaire de la chaire de philosophie thomiste à l'Université communale d'Amsterdam.

Décès. — Le professeur Francesco Filomusi Guelfi, qui s'était spécialisé dans l'étude de la philosophie du droit, est décédé le 22 octobre dernier.

— En octobre 1922 également, est mort Cosmo Guastella, un des représentants les plus autorisés du phénoménisme moderne en Italie. Signalons parmi ses ouvrages les plus remarqués : *Saggio*

sulla teoria della conoscenza (1897); *Filosofia della metafisica* (1905); et surtout *Le ragioni del fenomenismo* (1921).

— A Naples, est décédé, le 2 décembre, le professeur Filippo Masci, sénateur, qui avait occupé brillamment la chaire de philosophie théorique à l'Université de cette ville.

— Sir John Sandys, professeur à l'Université de Cambridge, auteur de l'important ouvrage *A history of classical Scholarship from the 6th cent. b. C. to the end of the middle ages,* est décédé. Il avait 79 ans.

— M. W. A. Dunning, professeur de philosophie politique à Columbia University, est décédé en août 1922 à l'âge de 65 ans.

— M. Paul Barth, professeur extraordinaire à l'Université de Leipzig, est décédé le 30 décembre 1922, à l'âge de 64 ans.

Il avait publié la première partie d'un important ouvrage : *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* sous le titre : *Einleitung und kritische Uebersicht :* il y appréciait les différents systèmes sociologiques. Il fut le collaborateur de Richard Avenarius à la direction de la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.* Ses derniers ouvrages : *Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung* (1911) et *Die Elemente der Erziehungslehre* furent très appréciés et traduits en plusieurs langues.

— Le 22 janvier dernier est mort à Paris M. Max Nordau, né en 1848, professeur à la Faculté de Médecine de Paris et à qui l'on doit quelques ouvrages philosophiques : « *Paradoxes psychologiques* » ; « *Paradoxes sociologiques* » ; *Psycho-physiologie du génie et du talent ; Biologie de l'éthique* (1920) ; etc.

— M. Frederick Harrison, né à Londres le 18 octobre 1831, est mort le 14 janvier 1923 à Batts (Angleterre). Professeur de droit, depuis 1878, à l'Inns of courts, il publia de nombreux travaux sur des matières juridiques, politiques, religieuses, philosophiques. Les théories d'Auguste Comte eurent sur lui la plus grande influence et il fut l'un des fondateurs de l'Ecole positiviste anglaise.

— Le cardinal Giuseppe Prisco, archevêque de Naples, est mort le 4 février dernier, âgé de 87 ans. Parmi ses ouvrages, rappelons *Principi di filosofia del diritto* (1872) et *Elementi di filosofia speculativa* (1879). Autrefois professeur au Séminaire de Naples, il prit une part active à la renaissance de la philosophie scolastique en Italie.

— Le R. P. Jérôme Noldin, S. J., né à Salurn (Tyrol), le 30 juin 1838, est mort à Vienne le 7 novembre dernier.

Professeur de philosophie dans la maison d'études de son ordre à Presbourg de 1867 à 1874, titulaire de la chaire de propédeutique

philosophique à la faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck de 1886 à 1890, il fit paraître en 1889 un mémoire : *Ueber den Ursprung der Seele.* Plus tard, il enseigna durant de longues années la théologie morale à la même faculté et publia une *Summa Theologiae Moralis,* qui connut de nombreuses éditions, ainsi que divers écrits occasionnels en faveur du probabilisme en morale.

— Le 8 février 1923 est décédé à Londres M. Bernard Bosanquet, né en 1848, l'une des figures les plus représentatives de l'hégélianisme britannique. Successivement professeur à Oxford et à Saint-André en Ecosse, il était attaché en dernier lieu au *British Academy.* Le nombre et la variété de ses écrits témoignent assez de l'inlassable activité de sa pensée et de l'étendue de ses préoccupations intellectuelles. *Knowledge and Reality,* 1885 ; *Introduction to Hegel's Philosophy of the Fine Arts*, 1885 ; *Logic*, 1888 ; *A history of Aestetic,* 1892 ; *Psychology of the Moral Self,* 1897 ; *The philosophical Theory of the State*, 1899 ; *The Principle of Individuality and Value*, 1912 ; *The Value and Destiny of Individual*, 1913 ; *Implication and Linear Inference,* 1920 ; *What Religion is,* 1920 ; *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, 1921.

Prix et Concours. — *Prix décennal « Simone Corleo » décerné par l'Université de Palerme.*

Le concours international pour le prix « Simone Corleo » restera ouvert jusqu'au 31 août 1932.

Le prix de 10.000 lires sera décerné à l'auteur du meilleur mémoire qui confirmera par des raisons nouvelles et solides les principes fondamentaux développés dans les travaux scientifiques de S. Corleo et en fera des applications rigoureuses aux autres branches du savoir, ou bien qui réfutera péremptoirement ces mêmes principes (il ne s'agit donc pas de contredire certains points ou quelques applications secondaires).

Les mémoires, en italien ou en latin, manuscrits ou imprimés, doivent être adressés, en six exemplaires, au Recteur de l'Université royale de Palerme.

Le prix sera décerné le 2 septembre 1933.

— L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris a décerné le prix Delbos de philosophie (2000 fr.) à M. J. Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble, pour son livre sur *Descartes.*

Le prix Gegner (3000 fr.) a été attribué à Mme Milhaud pour le livre de G. Milhaud, *Descartes savant.*

— Le prix mis au concours par la revue lithuanienne de philosophie *Logos* sur le sujet : *Les Relations de Kant avec la Lithuanie*

(1000 litas, soit 100 dollars) sera décerné au mois d'avril 1924 (s'adresser à M. P. Dovydaitis, L'Aleja 55, Kaunas).

— L'Académie Royale de Belgique, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, a mis au concours pour 1924 les questions suivantes : *Relever, dans la philosophie contemporaine, les indices d'un retour à l'intellectualisme, c'est-à-dire à la mise en valeur des droits de la raison abstractive ; — Etudier les tendances de l'évolution du marxisme depuis la mort de Marx.* — Prix pour chacune des questions : 1500 fr. Délai : 1er novembre 1923.

— Au concours universitaire, organisé par le Ministère des Sciences et des Arts de Belgique pour la période 1922-1924, les questions suivantes ont été proposées pour la Philosophie :

1. On demande une étude, au point de vue philosophique, sur la notion du temps dans la théorie d'Einstein.

2. Faites une étude historique et critique sur la philosophie d'Emile Boutroux.

3. On demande une étude sur un pragmatiste contemporain.

4. On demande une étude sur les sources de la philosophie de Spinoza.

Les mémoires, manuscrits ou imprimés, doivent être remis au Département des Sciences et des Arts avant le 1er février 1924.

Le concours universitaire est accessible aux jeunes gens de nationalité belge, inscrits au rôle des étudiants d'une université (cours conduisant aux grades légaux), ainsi qu'à ceux qui ont obtenu depuis deux ans, au maximum, soit dans une université, soit devant un jury constitué par le gouvernement, un diplôme légal.

Réunions savantes internationales. — Le dernier Congrès international de Psychologie — le sixième — s'est tenu a Genève en 1909. Le septième devait se réunir en 1913 aux Etats-Unis. Il n'eut pas lieu, puis survint la guerre. Il a été décidé de tenir le VIIe Congrès à Oxford, du 26 juillet au 2 août 1923, sous la présidence de C. S. Myers. Le nombre des participants à ce Congrès sera limité, le comité ayant décidé de procéder par invitations.

— La Société américaine de sociologie a tenu sa 17e réunion annuelle à Chicago, du 27 au 29 décembre 1922. Il y eut plus de 300 participants. Les communications suivantes furent faites : J. P. Lichtenberger, professeur à l'Université de Pennsylvanie : *Le dualisme moral de Machiavelli;* U. G. Weatherly (Univ. of Indiana) : *La théorie sociale de l'Evolution ;* P. H. Hankins (Smith College) : *Les facteurs biologiques dans la causalité sociale ;* David Snedden

(Columbia Univ.) : *Les bases sociologiques de l'éducation* ; Lucile Eaves (Simmons College) : *L'organisation des recherches sociales* ; Emory S. Bogardus (Southern California Univ.) : *Les facteurs psychiques dans la causalité sociale.*

— La commission de la Société des Nations pour l'étude des questions internationales de coopération intellectuelle a choisi M. Bergson comme président, M. Gilbert Murray comme vice-président et M. de Reynold comme rapporteur. Des sous-commissions ont été chargées d'étudier les *désiderata* les plus urgents.

— Un Congrès des Bibliothécaires et des Bibliophiles s'est réuni à Paris du 3 au 9 avril 1923. Le Congrès s'est préoccupé non seulement des intérêts professionnels des bibliothécaires mais de toutes les questions de coopération scientifique qui peuvent être discutées entre les Nations (Secrétariat général du Congrès : Collège de France).

— Le Ve Congrès International des Sciences historiques s'est tenu à Bruxelles du 8 au 15 avril 1923. Diverses questions ressortissant à l'histoire de la pensée philosophique firent l'objet de communications extrêmement intéressantes comme on pourra en juger par la liste qui suit :

J. Bidez, professeur à l'Université de Gand : *Anaxagore et la cosmopolis antique.* — G. Lefèvre, doyen de la Faculté des Lettres de Lille : *Sur l'historicité de Socrate.* — E. Dupréel, professeur à l'Université de Bruxelles : *L'ordre et l'enchaînement véritable des doctrines philosophiques du Ve et du IVe siècle avant J.-C.* — A. Diès, professeur à la Faculté des Lettres d'Angers : *Sur l'échelle finale des biens dans le Philèbe* (66 a-c). — P. Mandonnet : *L'entrée de saint Thomas d'Aquin chez les Frères Prêcheurs* (fin avril 1244). — A. Birkenmajer, Bibliothécaire de la Bibliothèque universitaire de Cracovie : *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle.* — F.-M. Powicke, professeur à l'Université de Manchester : *The relations between scholastic and other historical sources in the Middle Ages, as illustrated by the early history of an Oxford college library.* — C. Michalski, professeur à l'Université de Cracovie : *Sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle.* — R. Charbonnel, professeur au Lycée de Lille : *Les conflits du naturalisme et du mysticisme dans la pensée de la Renaissance.* — A. Lefranc, professeur au Collège de France : *Aperçu sur l'histoire des idées rationalistes en France au XVIe siècle.* — R. Lenoir, agrégé de philosophie à Paris : *Des caractères généraux de la philosophie en France sous la IIIe République.*

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — On annonce la fondation d'une *Société thomiste*, dont le but est d'aider l'étude et la diffusion de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Elle se propose d'être, pour toutes les personnes qui s'intéressent à cette doctrine, un centre de ralliement et une sorte d'agent de liaison collectif. Elle groupera les renseignements, fera connaître les travaux accomplis, encouragera autant qu'elle le pourra les publications présentant une véritable valeur. Elle prévoit également la publication d'un *Bulletin* destiné à tenir ses membres au courant de ce qui intéresse son entreprise.

La société thomiste a pour président le R. P. Mandonnet, ancien professeur à l'Université de Fribourg, et pour vice-président M. Jacques Maritain, professeur à l'Institut catholique de Paris. Elle fait appel à toutes les bonnes volontés et compte différentes catégories de membres. Les membres adhérents versent une cotisation annuelle de 25 francs. Pour tous renseignements s'adresser au secrétaire : M. J. Destrez, 31, avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise).

— L'Institut catholique de Philosophie de Cologne (Albertus-Magnus-Akademie) n'a pu, à cause des difficultés de l'heure présente, s'organiser jusqu'ici d'une façon complète. On a dû se borner cette année à quelques conférences et à des cours sommaires, terminés en moins de trois semaines (22 janvier-9 février). Discours d'ouverture par le directeur de l'Institut, M. Switalski : La signification de l'étude de la Scolastique pour la société contemporaine et la tâche de l'Académie Albert le Grand. — Conférences : M. Dyroff (Bonn) : La théorie scolastique du droit naturel et sa signification présente; — M. Faulhaber (Wurzbourg) : Les tentatives modernes en vue de trouver un fondement nouveau à la religion; — M. Steffes (Francfort s. l. M.) : Spengler et sa philosophie de l'histoire. — Cours : M. Andre (Cologne) : Le système nerveux (avec démonstrations microscopiques), 6 heures ; Hasard ou finalité dans l'évolution des organismes, 6 h.; — M. Behn (Bonn) : Le problème de la réalité dans les théories de la connaissance les plus récentes, 6 heures; — R. P. von Dunin-Borkowski, S. J. (Breslau) : Spinoza et la Scolastique, 2 h.; — M. Eschweiler (Bonn) : Le dogme catholique et la recherche philosophique, 3 h. ; — M. Feldmann (Paderborn) : Questions fondamentales de la théorie de la connaissance, mises en rapport surtout avec la solution thomiste, 6 h.; — M. Honecker (Bonn) : La « Gegenstandstheorie » moderne et la phénoménologie, 4 h. ; — R. P. Jansen, S. J. (Breslau) : Les grands courants au sein de la scolastique, 6 h. ; — M. Simon (Paderborn) : Le pragmatisme fran-

çais et la scolastique, 2 h. ; — M. Switalski : Le problème psychophysique, 2 h. ; La notion de fin dans la science expérimentale, 3 h. ; L'immanence et la transcendance, comme termes d'une opposition fondamentale en métaphysique, 6 h. ; — M. Wunderle (Wurzbourg) : L'expérience religieuse et la connaissance rationnelle, 4 heures ; — M. Wust (Cologne) : La nature de l'évolution historique envisagée comme problème métaphysique, 3 h. — Exercices sous la direction de M. Switalski : Passages choisis de saint Thomas, Somme contre les gentils, L. I., 14 h. ; Echanges de vues sur le problème de la certitude, 8 h. ; Discussion des cours.

— Le R. P. André Inauen, S. J., de l'Institut de Philosophie scolastique d'Innsbruck, a publié à la fin de l'an dernier une brochure pour décrire la genèse, l'organisation et le but de cette institution (19 pp., Innsbruck, Tyrolia, 1922).

— L'*Annuario della Università cattolica del Sacro Cuore* (année académique 1922-1923), qui vient de nous parvenir (brochure in-8° de 94 pp., Milan, Vita e Pensiero, 1923), nous apporte les renseignements les plus complets sur l'activité et l'organisation de la jeune université (faculté de philosophie et faculté des sciences sociales). Signalons parmi les nominations nouvelles, celles de M. Paolo Rotta, à la chaire d'histoire de la philosophie, du R. P. Alfonso Covili, S. J., à la Chaire d'éthique, et celle de M. Paolo Rossi, ancien professeur à l'Université de Santiago au Chili, à la chaire de cosmologie. A noter la série déjà respectable des publications de l'Université pour l'année 1921-1922 (pp. 89-90).

— L'Université de Poznan (Pologne) vient d'organiser un Institut de Sociologie sous la direction du professeur Florian Znaniecki, auparavant professeur à l'Université de Chicago.

— On annonce l'établissement prochain à Münster (Westphalie) d'un Institut catholique de Pédagogie scientifique.

— A Munich (Bavière) s'est constituée une société philosophique dont le nom *Nietzsche-Gesellschaft* indique les tendances. Les promoteurs en sont T. Mann et Ugo von Hofmannsthal.

— Une société scientifique internationale *Societas Spinozana* a été fondée à La Haye, pour l'étude et le développement de la philosophie de Spinoza. Son comité directeur comprend le professeur H. Höffding (Copenhague), le Dr W. Meijer et M. von der Tak (La Haye), le professeur Léon Brunschvicg (Paris), le professeur F. Pollock (Londres) et le Dr Carl Gebhardt (Francfort-sur-Mein). Le premier numéro de son bulletin annuel *Chronicon Spinozanum* (hors commerce) a paru récemment en un volume de xxiv-326 pages, in-8, illustré. Des articles en français, en allemand, en anglais, en

néerlandais et en italien permettent de juger des tendances et de l'ampleur de ce mouvement. Pour renseignements et adhésions s'adresser aux *Presses Universitaires* de France, Boulevard Saint-Michel, 49, à Paris. Souscription : 20 francs.

Revues — *La Rivista di Filosofia*, fondée il y a une quinzaine d'années, et publiée en dernier lieu sous la direction de V. Zanichelli, organe d'allure éclectique de la Société philosophique italienne, a cessé de paraître.

— Il en est de même de la *Rivista italiana di Sociologia*, fondée il y a plus de 25 ans.

Collections et publications collectives. — Deux nouvelles collections d'ouvrages de philosophie ont vu le jour cette année en France.

L'une, celle des « Etudes philosophiques » a comme directeur M. E. Peillaube, doyen de la faculté de Philosophie à l'Institut catholique de Paris ; secrétaire : M. Roland-Gosselin, professeur à la même faculté (Librairie Marcel Rivière, Paris).

Elle constitue le complément de la *Revue de Philosophie* et de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*. Ne s'adressant pas uniquement aux spécialistes mais à tous les esprits cultivés, elle embrasse dans son objet tout ce qui dans le domaine des sciences, des arts et de la littérature peut être dit philosophique. On évitera la terminologie trop purement technique, réservée aux initiés. L'orientation sera celle de la *Revue de Philosophie*. On annonce les ouvrages suivants : I. *Origines de la famille*, par le R. P. Gemelli, recteur de l'Université catholique de Milan. Traduction de R. Jolivet. II. *L'Ecole sociologique et les Origines de la Morale*, par O. Habert. III. *Le Problème des Origines*. L'Univers, la vie, l'homme, le bien et le mal, le devoir, le droit, la vie surnaturelle, par E. Peillaube et P. Lallement. IV. *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*.

— L'autre collection dont nous nous plaisons à signaler les débuts, est celle des « Etudes de Philosophie médiévale ». Directeur : Etienne Gilson (Paris, Librairie J. Vrin). L'éminent professeur de Sorbonne vient d'y donner une nouvelle édition, revue et augmentée, de son ouvrage sur « *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* » (1re éd. Strasbourg, 1920). Les volumes suivants sont en préparation : Raoul Carton : L'expérience mystique chez Roger Bacon ; Id. L'expérience physique chez Roger Bacon ; E. Gilson : La philosophie de saint Bonaventure.

— En Espagne, sous les auspices de l'excellente revue « La Ciencia Tomista » de Madrid, on commence une nouvelle collection, dite *Biblioteca de Tomistas Espanoles*, dirigée par le R. P. Luis Urbano. Bien qu'on compte y publier des œuvres inédites des grands docteurs thomistes de la Péninsule, le but de la collection n'est pas principalement historique. On s'efforcera au contraire d'y traiter les problèmes les plus actuels, mais à la lumière des principes philosophiques et théologiques de saint Thomas. Le premier volume, qui paraîtra bientôt sous la signature de R. P. Francisco Marín-Solá, aura pour titre : *La evolución homogénea del dogma catolico.*

— L'année 1923 ramène le six centième anniversaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin par le pape Jean XXII (18 juillet 1323). A cette occasion le R. P. Szabò, dominicain, régent du Collège Angélique à Rome, a pris l'initiative d'une publication collective d'ordre scientifique, devant constituer l'hommage du monde catholique au théologien et au philosophe illustre dont on commémore la glorification par l'Eglise. Les savants et les penseurs, qui se réclament de la doctrine thomiste, ont été invités à y collaborer et à fournir des contributions se rattachant à leur spécialité et rentrant dans le domaine de la philosophie ou de la théologie. Ce recueil de travaux sera offert à S. S. Pie XI, comme témoignage de l'esprit d'union et du zèle pour l'avancement des sciences, qui animent les savants catholiques.

— A l'occasion du même centenaire, la *Bibliothèque thomiste* (Le Saulchoir, Kain) annonce la publication prochaine d'une volume de *Mélanges*, consacrés à la personnalité, aux écrits et aux doctrines du *Doctor communis.*

— La *Revue de Métaphysique et de Morale* consacrera un numéro exceptionnel à la célébration du tricentenaire de la naissance de Pascal. Il comprendra des articles de MM. J. Chevalier, M. Blondel, L. Brunschvicg, H. Höffding, J. Laporte, P. Rauh, M. Unamuno, Vacca.

— Dans la collection de vulgarisation *De Volksuniversiteitsbibliotheek* (chez De Erven F. Bohn à Haarlem) nous relevons quelques travaux d'ordre philosophique : *Psychologie der dieren*, par le prof. Dr F. J. J. Buytendijk ; *Hoofdfiguren der geschiedenis van het wijsgeerig denken (Tijdperk van Cartesius tot Kant)*, par le Dr J. D. Bierens De Haan ; *Wijsbegeerte van den Islam*, par le Dr T. J. De Boer ; *Psychologische methoden en begrippen*, par le Dr H. J. F. W. Brugmans ; *Socrates*, par le prof. Dr Is. Van Dijk.

— *La Deutsche Philosophische Gesellschaft* publie sous les tomes

3-4 du second volume des *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* diverses études consacrées à Wilhelm Wundt et à la fondation de l'Institut de Psychologie de Leipzig. Elles ont pour auteurs : F. Krueger, P. Petersen, F. Sander, A. Kirschmann, H. Volkelt, O. Klemm.

Travaux récents. — On connaît le volume consacré par M. G. Dwelshauvers à la *Psychologie française contemporaine* (Paris, 1920. Voir R. N. S. Ph., 1921, p. 342), œuvre de synthèse, plutôt qu'histoire détaillée. Le même auteur publie actuellement dans les *Arxivs de l'Institut de Ciencies* de Barcelone une *Histoire de la Psychologie en France de 1789 à 1914*, qu'il veut faire aussi complète que possible et qu'il entend appuyer d'une documentation intégrale (Voir années VI-VIII, 1918 et suiv.).

— M. M. Meier publie les *Vorlesungen über Metaphysik* de feu G. von Hertling (Kempten, Kösel-Pustet, 1922. Un vol. petit in-8° de XX-131 pp., Bd. 93 de la Sammlung Kösel).

— Le R. P. F. Pelster continue ses travaux historiques sur les œuvres de saint Thomas. Dans le *Philosophisches Jahrbuch* (36. Bd., 1. Heft., pp. 35-49), il apporte des données nouvelles pour résoudre le problème de l'authenticité de divers opuscules ; dans le *Gregorianum* (IV, 1, mars 1923, pp. 72-105), il s'efforce de restituer à Thomas d'Aquin lui-même le *De concordantia dictorum Thomae*, tenu généralement pour l'œuvre d'un disciple.

— Un ouvrage qui intéressera au plus haut point les futurs historiens de la psychologie expérimentale est celui que Miss M. Münsterberg consacre à son frère, l'auteur célèbre des *Grundzüge der Psychologie*. Il est intitulé : *Hugo Münsterberg, His Life and Work*. By Margaret Münsterberg, D. Appleton and C°, New-York, 1922, X-449 pages.

— Dans la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (n° de septembre-octobre 1922), très instructif bulletin d'idéogénie par Giuseppe Zamboni. Le problème de l'origine des idées y est étudié au double point de vue métaphysique et psychologique ; en outre, l'auteur a pris soin de rappeler — en précisant certaines notions essentielles — les données historiques du problème.

Ajoutons que cette étude tient largement compte des travaux les plus récents et les plus autorisés sur cette question, la plus importante sans doute de toute la philosophie.

— Depuis plusieurs années, une nouvelle édition de la *Summa Theologiae* d'Alexandre de Halès est en préparation au Collège Saint-Bonaventure, la célèbre maison d'études franciscaines de Quaracchi,

près Florence. Les savants éditeurs viennent d'en achever le premier volume ; tout fait augurer que la Somme du maître franciscain, éditée d'après les meilleurs manuscrits et accompagnée de notes explicatives, surpassera encore, au point de vue de la valeur scientifique l'édition des œuvres complètes de saint Bonaventure terminée en 1902.

— Giovanni Busnelli, S. J., publie sous le titre *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti* (Roma, 1922) une importante série d'études (il y a vingt-sept chapitres) tendant à accentuer la dépendance de Dante vis-à-vis de saint Thomas. L'ouvrage est dirigé principalement contre B. Nardi pour qui Dante « n'est ni averroïste ni purement thomiste, pas plus qu'il n'est exclusivement aristotélicien, néo-platonicien ou augustinien » mais un penseur personnel et créateur, dont le système « comme le *campanile giottesco* est un monument multicolore ». Non, répond Busnelli. Dante n'est ni éclectique ni multicolore : il est d'une couleur, celle du thomisme (p. 298) et il montre par le détail que l'attitude de Dante vis-à-vis d'Avicenne, du néo-platonisme etc., n'est autre que celle de Thomas d'Aquin.

— F. Ehrle publie une étude sur *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo Maestro, Rolando da Cremona* (extrait des *Miscellanea Dominicana* réunis à l'occasion du VIIe centenaire en 1921 de la mort de saint Dominique). Roma, 1923.

— Dans *Vita e Pensiero*, n° de janvier 1923, on lira avec intérêt une étude d'ensemble sur la pensée de Giovanni Gentile, par le professeur U. A. Padovani, de l'Université du Sacré-Cœur de Milan.

— Le *Text-Book of Psychology* du professeur E. B. Titchener de Cornell University vient d'être traduit en français par M. H. Lesage, professeur au Lycée de Brest (*Manuel de Psychologie* à la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*).

Il faut bien avouer que la traduction d'un ouvrage paru en 1910 ne peut donner aux étudiants français qu'une idée très imparfaite de l'état actuel des recherches psychologiques. M. Titchener lui-même prend soin de nous prévenir, dans une *Préface*, que diverses questions générales et spéciales demanderaient un développement ou une revision.

L'avantage le plus sérieux que présente le travail de M. Lesage a été signalé récemment par *The american Journal of Psychology* : cette édition française est une contribution utile à la terminologie, peu fixée encore, de la psychologie. La langue anglaise est plus riche en termes psychologiques que la langue française et telles

expressions traduisant exactement certaines nuances de pensée ne sont pas aisément susceptibles d'être transposées en une autre langue. M. Lesage a certes augmenté, et souvent par des expressions très heureuses, le vocabulaire technique dont nous disposions jusqu'ici.

Dans le monde des psychologues il n'est qu'une voix pour demander qu'on fixe enfin le vocabulaire psychologique. Il est certain que la comparaison des termes utilisés par le *Text-Book*, par M. Lesage dans la présente traduction et par l'auteur de la traduction allemande *(Lehrbuch der Psychologie)* contribuera beaucoup à la réalisation de ce vœu.

— Pour paraître fin 1923, la cinquième édition française de l'*Histoire de la Philosophie médiévale*, par M. De Wulf.

Répertoires — Instruments de travail. — La *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, forcée de suspendre sa publication de 1915 à 1920, publie dans son Tome XVI la Bibliographie des années 1914 à 1919. La premier fascicule (352 pp.) vient de paraître (Louvain, A. Uystpruyst, 1923). Nombreux renseignements bibliographiques généraux et données fort complètes sur l'histoire des idées, etc.

— Une collection d'ouvrages bibliographiques va paraître à Florence (Libraire Olski) sous la direction du Dr Frati, bibliothécaire de l'Université de Bologne. Elle comprendra, entre autres travaux, des inventaires des bibliothèques d'Italie.

— Le directeur du *British Museum* envoie gratuitement à ceux qui désirent faire des recherches dans les manuscrits, les *Regulations for the use of photostat apparatus in the studio of the British Museum.*

— Selon une communication du R. P. J. de Ghellinck à la *Revue d'histoire ecclésiastique*, le Rev. J. H. Baxter, un des principaux collaborateurs du *Journal of theological Studies*, prépare un lexique complet de tous les écrivains latins, païens et chrétiens, qui s'échelonnent depuis Suétone jusqu'à Bède le vénérable. Ce dictionnaire continuera le *Thesaurus linguae latinae* pour le haut moyen âge et complétera ou corrigera le *Lexicon* de Du Cange.

G. W.

La liste des ouvrages envoyés à la rédaction sera publiée dans le prochain numéro.

XII

SAINT BONAVENTURE

ET

l'évidence de l'existence de Dieu *)

La raison philosophique vient d'ailleurs et elle va ailleurs ; encore doit-elle, en tant que raison, conquérir certaines vérités dont le système formera le contenu même de la philosophie. La première, la plus urgente, est l'existence de Dieu ; et c'est peut-être aussi de beaucoup la plus facile à saisir, car elle est de soi très évidente ; mais elle ne l'est qu'à la condition de s'offrir à nous sous un aspect tel que rien ne nous empêche de l'apercevoir.

Trois erreurs peuvent en effet se produire qui nous masquent l'évidence de cette vérité : erreur de conception, erreur de raisonnement, erreur de conclusion. Il se peut d'abord que nous ne comprenions pas pleinement et correctement le sens du mot Dieu ; c'est ce qui se produisait lorsque les païens pensant sous ce terme un attribut de Dieu au lieu de Dieu lui-même, désignaient par là tout être supérieur à l'homme et capable de prévoir l'avenir ; ils se trouvaient autorisés en effet par leur définition incomplète à adorer les idoles et à les prendre pour des dieux sous pré-

*) Les pages qui suivent forment le chap. III d'un ouvrage intitulé : *La philosophie de saint Bonaventure,* et qui doit être publié en octobre 1923 comme tome IV de la collection : *Etudes de philosophie médiévale.* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, éditeur. — Les textes latins auxquels renvoient les notes ont été supprimés dans cet article.

texte qu'ils en tiraient parfois des présages exacts concernant le futur. Mais nous pouvons encore commettre des fautes de raisonnement, tels ces esprits insensés qui concluent de ce que les impies ne sont pas immédiatement punis de leurs crimes à l'absence d'un ordre universel et par conséquent à la non-existence de son auteur. Il peut arriver, enfin, que le doute naisse d'une incapacité de pousser le raisonnement jusqu'à sa conclusion ; car les intellects trop charnels sont souvent incapables de dépasser les données sensibles, ils s'arrêtent donc au monde matériel et pensent, comme l'ont fait un très grand nombre d'hommes païens que, le seul monde réel étant celui des corps, le roi de ce monde visible est l'être le plus haut qui se puisse concevoir. C'est pourquoi le soleil a trouvé de si nombreux adorateurs. Faute de savoir *résoudre*, c'est-à-dire dépasser les apparences des choses pour découvrir leurs principes premiers, l'erreur et le doute sur l'existence de Dieu sont donc possibles, mais ils ne le sont pas pour un intellect qui définit, raisonne et résout correctement [1]).

Il convient cependant d'examiner encore si, même toutes les précautions une fois prises de la part de notre intellect, Dieu ne nous est pas par nature radicalement transcendant et s'il ne demeure pas essentiellement inconnaissable ; c'est le problème de sa cognoscibilité. Or, avant même que nous posions la question de son existence, Dieu nous apparaît comme étant de soi éminemment connaissable et comme un objet qui s'offre de lui-même aux prises de notre intellect. Connaître peut signifier deux choses : comprendre ou appréhender. Pour comprendre un objet, il faut lui être égal afin de l'embrasser dans sa totalité, et, en ce sens, il est bien évident que nous ne saurions connaître Dieu. Mais pour appréhender une chose par mode de connaissance, il suffit que la vérité de cette chose nous devienne manifeste, que sa présence nous soit attestée avec évidence encore que

1) *De myst. Trinit.*, I, 1, Concl., t. V, p. 49.

peut-être elle excède en elle-même les limites de notre entendement. Or on ne voit aucune raison pour que nous demeurions incapables d'appréhender Dieu. En soi, un tel être serait à la fois le suprême intelligible et le principe premier de toutes nos connaissances ; et quant à nous, encore que notre faculté de connaître soit déficiente et doive le demeurer jusqu'à la lumière de la gloire, nous sommes remarquablement adaptés à la connaissance d'un tel objet.

On pourrait objecter en effet qu'il y a plus de distance entre notre intellect créé et la vérité incréée qu'entre nos sens et l'intelligible des choses ; or jamais nos sens qui perçoivent le sensible ne s'élèvent à ce que les créatures contiennent d'intelligible, donc à plus forte raison notre intellect ne saurait-il s'élever jusqu'à Dieu. Mais une telle objection confondrait le rapport d'être avec le rapport de connaissance ; il y a en effet une distance d'être plus grande entre un Dieu infini et un intellect fini qu'entre des sens finis et un intelligible fini ; mais il y a moins de distance entre l'intellect et Dieu qu'entre le sens et l'intelligible si l'on se place au point de vue de la connaissance, car, à la différence de l'intellect et du sens, Dieu et l'âme appartiennent à l'ordre de l'intelligible [1]).

On objectera encore que le fini ne peut appréhender l'infini. Mais il faut distinguer entre l'infini de masse, qui entraîne avec soi la grandeur et la multiplicité, et l'infini absolu, qui suppose la parfaite simplicité. Or Dieu est un infini absolu, parfaitement simple ; il est donc partout présent tout entier, et alors qu'un corps fini ne pourrait appréhender un infini de masse dont l'infinité n'est simultanément présente en aucun de ses points, un esprit fini peut appréhender un infini parfaitement simple puisque, s'il l'appréhende en un de ses points il l'appréhendera tout entier. On peut donc connaître tout l'infini, et même, si on le connaît, on ne peut le connaître que tout entier, car il

1) *I Sent.*, 3, 1, 1, t. I, p. 69.

est simple; mais on ne peut le comprendre, car s'il est tout entier en chaque point comme simple, il n'est compris en aucun comme infini [1]). Saint Augustin avant saint Bonaventure, et Descartes après lui, ont marqué avec autant de force quelle différence il y a entre comprendre un objet par la pensée et le toucher par la pensée [2]). Mais ni l'un ni l'autre ne semblent avoir marqué avec la même profondeur métaphysique, que l'infini ne peut être appréhendé que comme infini, en raison de sa simplicité même et bien qu'il excède la pensée de toutes parts en raison de son infinité.

Resterait enfin l'objection selon laquelle aucun mode de connaissance n'est concevable pour un tel objet. En effet, Dieu doit informer notre intellect pour en être connu ; or il ne peut pas en devenir la forme au sens propre ; il ne peut pas non plus l'informer par l'entremise d'une image que notre intellect en tirerait par abstraction, car, en bonne doctrine aristotélicienne, l'image abstraite est plus spirituelle que l'objet dont on l'abstrait; or rien n'est plus spirituel que Dieu. Mais nous aurons à nous demander plus tard s'il n'existerait pas un autre mode de connaissance de Dieu ; si l'on ne peut pas concevoir notamment que Dieu, qui est présent à notre âme et à tout intellect par la vérité, l'informe d'une connaissance qu'il imprime en elle et qu'elle n'en abstrait pas, connaissance inférieure à Dieu puisqu'elle est dans l'homme, mais supérieure à l'âme puisqu'elle l'enrichit [3]). Il n'y a donc *a priori* aucune impossibilité d'aucune sorte à ce que notre âme atteigne la connaissance d'un objet tel que Dieu.

1) *I Sent.*, 3, 1, 1, ad 3; t. I, p. 69.

2) S. Augustin, *De videndo Deo*, IX, 21 ; Descartes, *Lettre au P. Mersenne du 27 mai 1630*. Ed. Adam-Tannery, t. I, p. 152. On comparera ce dernier texte aux expressions dont use saint Bonaventure dans le texte cité : « Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione rei cognitae; cognitio vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis », p. 69.

3) *I Sent.*, 3, 1, 1, ad 5um. Se réfère à saint Augustin, *De Trinitate*, XI, 16. Le *Scholion* de Quaracchi, t. I, p. 70, note avec raison qu'il n'y a pas là trace d'ontologisme, mais il a tort d'en accuser Malebranche sans apporter le moindre texte à l'appui de son opinion.

Nous pouvons désormais aller plus loin. Non seulement Dieu ne nous est pas inconnaissable, mais encore la connaissance que nous en avons est évidente et très aisée à acquérir. Nous disposons en effet de trois voies différentes pour atteindre son existence et chacune d'elles nous conduit en présence d'une certitude aussi complète qu'il est humainement possible de la souhaiter. La première voie se prend de ce que l'existence de Dieu est une vérité naturellement innée à toute âme raisonnable [1]). Cette innéité ne suppose pas que l'homme voie Dieu par son essence; elle n'implique même pas nécessairement qu'il possède naturellement et sans effort d'aucune sorte une connaissance exacte de ce qu'est la nature divine; lorsque nous parlons d'une connaissance innée de l'existence de Dieu, c'est bien de son existence seule qu'il s'agit. Hugues de Saint-Victor a donné la formule définitive de cet innéisme en affirmant que Dieu a dosé la connaissance que l'homme a de lui de telle manière que nous ne puissions jamais ni comprendre totalement son essence, ni ignorer complètement son existence [2]). Il importe de comprendre exactement la pensée de saint Bonaventure sur ce point délicat.

Pour la saisir avec toute sa complexité, il faut avant tout poser le problème dans les termes mêmes que saint Bonaventure avait hérités de saint Anselme et de saint Augustin, et qu'il avait à son tour adoptés. La question qui préoccupe surtout les philosophes de cette école, est de savoir si Dieu peut ou ne peut pas être ignoré de l'âme humaine. L'affirmation de l'innéité de l'idée de Dieu se heurte, en apparence au moins, à ce fait, que les idolâtres adorent des statues de pierre ou de bois ; comment pourrait-il en

1) *De myst. Trinit.*, I, 1, Concl., t. V, p. 49.

2) « Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendi, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari », Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, I, 3, 1. Plusieurs fois cité par saint Bonaventure qui fait entièrement sienne cette formule. *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, Concl., t. I, p. 154; *De myst. Trinit.*, I, 1, 2, t. V, p. 45.

être ainsi dans l'hypothèse où l'idée de Dieu serait inséparable de notre pensée et née avec elle?

C'est que, répond saint Bonaventure, il y a bien des degrés possibles entre la connaissance et l'ignorance absolues du vrai Dieu; il y a surtout bien de la différence entre se tromper sur sa nature et ignorer son existence. On connaît Dieu, au moins d'une certaine manière, alors même qu'on se trompe sur Dieu. Celui qui prétend que Dieu est ce qu'en réalité il n'est pas, comme fait l'idolâtre; ou ceux qui déclarent que Dieu n'est pas ce qu'il est, comme ceux qui accusent Dieu de n'être pas juste parce qu'il ne punit pas immédiatement l'impie, ceux-là peuvent bien se tromper sur sa nature, mais ils en affirment l'existence. On peut accorder qu'ils nient indirectement l'existence de Dieu, en ce sens que ce qu'ils affirment ou ce qu'ils nient est incompatible avec la vérité de l'essence divine, mais on ne peut pas dire que l'idolâtre soit dépourvu de toute idée de Dieu, ni qu'il pense, généralement parlant, que Dieu n'existe pas; tout au contraire, c'est bien de Dieu qu'il affirme l'existence au moment même où il se trompe sur sa nature, et c'est ce qu'il n'est pas impossible de montrer [1]).

Saint Bonaventure interprète en effet en son sens fort la célèbre parole de Jean Damascène: *Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat* [2]). Alors que saint Thomas réduit cette autorité à n'affirmer que l'innéité de ce par quoi nous pourrons acquérir la connaissance de Dieu, saint Bonaventure y trouve l'assertion formelle de l'innéité de cette connaissance elle-même; connaissance incomplète certes, mais qui ne laisse place à aucun doute et que chaque regard jeté sur nous-mêmes nous invite à découvrir. La pensée humaine aspire à la sagesse, or la sagesse la plus désirable est la

1) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, concl., t. I, pp. 154-155. Même thèse dans le *De myst. Trinitatis*, I, 2, ad 1um.

2) *De fide orthodoxa*, I, cap. 1 et 3.

sagesse éternelle, c'est donc par-dessus tout l'amour de cette sagesse qui est inné à l'esprit humain. Or il est impossible d'aimer ce que l'on ne connaîtrait absolument pas; il faut donc qu'une connaissance quelconque de cette suprême sagesse soit innée à l'âme humaine, et c'est là savoir d'abord que Dieu lui-même ou la sagesse existe. Il en va de même en ce qui concerne notre désir du bonheur; puisqu'un tel désir ne peut se concevoir sans une certaine connaissance de son objet, il faut que nous ayons une connaissance innée de l'existence de Dieu qui est notre Souverain Bien. De même encore pour notre soif de paix, car la paix d'un être raisonnable ne peut résider que dans un être immuable et éternel; or cette soif suppose une notion ou une connaissance de son objet; la connaissance d'un être immuable et éternel est donc naturellement innée dans tout esprit raisonnable [1]).

Et comment ne le serait-elle pas? L'âme est présente à elle-même et elle se connaît immédiatement; or Dieu est éminemment présent à l'âme, et de même que l'âme est intelligible par elle-même, Dieu est intelligible par soi-même. C'est donc un intelligible présent à un intelligible; et que cet intelligible suprême soit supérieur, disproportionné même à celui dans lequel il réside, c'est ce qui ne prouve absolument rien contre la possibilité d'une telle connaissance. S'il était nécessairement requis, en effet, qu'il y eût proportion entre le sujet connaissant et son objet, jamais l'âme humaine ne parviendrait à la connaissance de Dieu car elle ne peut se proportionner à lui ni par nature, ni par grâce, ni par gloire [2]). Mais la proportion qui serait requise s'il s'agissait d'une connaissance

1) *De myst. Trinit.*, I, 1, 6-8; cfr. pour l'argument par l'amour du vrai et la haine du faux, *ibid.*, 9, t. V, p. 46.

2) « Item inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis : ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui ». *De myst. Trinit.*, I, 1, 10, t. V, p. 46.

égale à son objet, et spécialement d'une définition de l'essence, n'est plus requise s'il ne s'agit que de la constatation d'une existence ; un simple rapport de convenance, un accord préalable et comme une compatibilité suffisent pour qu'un Dieu infini nous soit naturellement connaissable. Or ce rapport existe. L'âme, avons-nous dit, est naturellement apte à tout connaître parce qu'elle peut s'assimiler à tout ; ajoutons maintenant qu'elle est tout spécialement apte à connaître Dieu par mode d'assimilation parce qu'elle est faite à son image et ressemblance [1]). C'est donc dans un accord profond entre ces deux intelligibles, dont l'un est la cause et l'archétype de l'autre, que prend racine notre connaissance innée de l'existence de Dieu [2]).

La deuxième voie qui nous conduit à l'existence de Dieu, est celle qui passe par les créatures et que le raisonnement conquiert par une simple application du principe de causalité. Ce principe ne permet pas seulement de conclure de la cause à l'effet, il permet aussi légitimement de remonter de l'effet à la cause ; si donc Dieu est vraiment cause des choses, il doit nous être possible de le reconnaître à partir de ses effets. La chose doit même nous être d'autant plus aisée que le sensible est une route qui conduit naturellement à l'intelligible et que, pour un intellect quasi matériel comme le nôtre, saisir Dieu dans sa spiritualité pure serait chose impossible. Il convient donc également de l'aborder par ses créatures [3]).

Or, ceci posé, il importe assez peu que la raison choisisse tel ou tel point de départ pour conclure à l'existence du Créateur. Ce n'est pas accidentellement et selon telle ou telle de leurs propriétés que les choses sont déficientes, c'est essentiellement qu'elles sont caduques et incapables de se

1) *I Sent.*, 3, 1, 1, ad 1um, t. I, p. 69.
2) *De myst. Trinit.*, I, 1, Concl., t. V, p. 49.
3) *I Sent.*, 3, 1, 2, Contra 2 et Concl., t. I, pp. 71-72.

suffire à elles-mêmes. Si donc le raisonnement armé du principe de causalité s'applique à développer les multiples relations qui s'établissent entre la cause et l'effet, chaque réflexion de la pensée sur l'une quelconque des propriétés de l'être causé, la conduit immédiatement à sa cause. Or les choses sont évidemment imparfaites et finies, donc causées; dès lors nous pouvons conclure que s'il y a un être produit, il y a un être premier, car l'effet suppose la cause; s'il y a un être par autrui, selon autrui et pour autrui, il y a un être par soi, selon soi et pour soi ; s'il y a un être composé, il y a un être simple dont il tient son existence, car la composition est un manque de simplicité ; s'il y a de l'être mélangé, il doit y avoir un être pur, car rien de créé n'est pur ; s'il y a de l'être en mouvement, il doit y avoir un être immobile, car le mouvement se fonde sur l'immobile, comme le mouvement de la main sur l'immobilité du coude, le mouvement du coude sur le point d'appui fixe que lui prête l'épaule, et ainsi de suite ; s'il y a de l'être relatif, il doit y avoir un être absolu ; car toute créature se trouve enfermée dans un genre quelconque, or ce qui ne représente que l'un des genres de l'être, ne peut ni se donner ni donner l'être; un être absolu est donc nécessaire dont tous les autres reçoivent le leur [1]).

Il apparaît immédiatement que les preuves de saint Bonaventure empruntées au sensible se présentent à nous sous un aspect presque négligé. Le point de départ choisi pour chaque preuve semble lui être à peu près indifférent, et aucune de ces preuves n'est techniquement élaborée avec un soin qui rappelle, même de loin, les argumentations minutieusement ajustées de saint Thomas d'Aquin. Ce serait donc là une excellente occasion de mettre en relief ce que

1) *I Sent.*, 3, 1, 2, Concl., t. I, p. 72; *II Sent.*, 3, 2, 2, 2, ad 2um, t. II, p. 123. On remarquera la forme simplifiée de la preuve par le premier moteur dans l'*Hexaëmeron*, V, 28-29; t. V, pp. 358-359. Voir également la curieuse rédaction, bien franciscaine par son désir du repos, qu'en donne le *De myst. Trinitatis*, I, 1, 20, t. V, p. 47; *Itinerarium*, I, 13, ed. min., p. 300; et II, 10, p. 311.

la pensée de saint Bonaventure peut avoir d'inachevé, et beaucoup regretteront une fois de plus qu'il n'ait pas mieux utilisé le texte d'Aristote. Mais c'est aussi une excellente occasion de se tromper sur le sens de sa pensée et de n'en pas discerner la véritable orientation.

Si saint Bonaventure paraît indifférent au choix du point de départ de ses preuves par le monde sensible, c'est qu'en effet ce choix lui est complètement indifférent. Mieux encore, il y a intérêt à ne pas choisir et à accumuler le plus de preuves possibles, fondées sur les phénomènes ou les propriétés naturelles les plus divers qui se puissent imaginer. Quel est en effet son dessein propre ? Ce n'est aucunement de construire quatre ou cinq preuves convainquantes par leur solidité même, c'est bien plutôt de montrer que Dieu est si universellement attesté par la nature que son existence est une sorte d'évidence et qu'il est à peine besoin de la démontrer. Saint Thomas insiste sur le fait que l'existence de Dieu n'est pas évidente ; il fait donc naturellement porter tout son effort sur le choix d'un ou plusieurs points de départ privilégiés et sur la solidité dialectique de la preuve. Saint Bonaventure insiste au contraire sur le fait que la nature entière proclame l'existence de Dieu comme une vérité indubitable, pourvu seulement qu'on prenne la peine de la regarder ; il obéit donc simplement au sentiment franciscain de la présence de Dieu dans la nature, lorsqu'il fait passer sous nos yeux la longue série des créatures dont chacune crie à sa manière l'existence de Dieu [1]).

Or de même qu'il lui est indifférent de partir de n'importe quelle créature, de même il est indifférent au dessein du Docteur Séraphique de construire des édifices dialectiques plus ou moins complètement élaborés. C'est qu'en effet les preuves par le sensible ne sont pas à ses yeux des preuves parce qu'elles argumentent à partir du sensible, mais parce

1) *De mysterio Trinitatis*, I, 1, 10-20; t. V, pp. 46-47.

qu'elles mettent au contraire en œuvre des notions d'ordre intelligible qui impliquent l'existence de Dieu. Le raisonnement que nous tenons perd évidemment une grande partie de son importance s'il suppose une expérience préalable qui suffit à elle seule à prouver sa conclusion. Or, tel est précisément le cas ; notre expérience de l'existence de Dieu est la condition même de l'inférence par laquelle nous prétendons l'établir. Nous croyons partir d'une donnée purement sensible lorsque nous constatons au début de notre raisonnement qu'il existe des êtres muables, composés, relatifs, imparfaits, contingents ; mais toutes ces insuffisances ne nous apparaissent dans les choses que parce que nous possédons déjà l'idée des perfections qui les mesurent. C'est donc en apparence seulement que notre raisonnement prend son point de départ dans la constatation des données sensibles. Toute connaissance vient d'une connaissance antérieure, et la constatation en apparence immédiate et primitive du contingent suppose la connaissance préalable du nécessaire. Or, le nécessaire n'est autre que Dieu ; l'intelligence humaine expérimente donc qu'elle possède déjà la connaissance du premier être au moment même où elle entreprend de la démontrer [1].

Lorsqu'on les envisage de ce point de vue, les preuves par le sensible ne peuvent plus être comparées entre elles dans le système de saint Bonaventure et dans celui de saint Thomas. Si l'idée de Dieu est innée, le monde sensible ne pourra jamais nous servir à la construire, mais seulement nous offrir une occasion de la retrouver et c'est elle qui constituera nécessairement notre point de départ. Or, pour qui considère attentivement le problème, ce point de départ est lui-même un point d'arrivée. Si nous avons en nous l'idée de Dieu, nous sommes sûrs qu'il existe, car

1) *In Hexaëm.*, V, 30 et 32, t. V, p. 359. Cf. « Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu » ? *Itinerar.*, III, 3, ed. min., p. 317.

nous ne pouvons pas ne pas le penser comme existant [1]) ; la deuxième voie nous a donc ramené à la première et c'est la première encore qui va nous ouvrir la troisième : l'évidence immédiate de l'existence de Dieu.

Depuis le *Commentaire* jusqu'à la fin de sa carrière, saint Bonaventure est demeuré le fidèle disciple de saint Anselme sur ce point. L'être divin, pris en soi, est d'une évidence absolue. Lorsque nous connaissons les termes d'un principe premier nous connaissons du même coup ce principe et il est évident à nos yeux parce que, dans une telle proposition, le prédicat est inclu dans le sujet. Il en est exactement de même en ce qui concerne la proposition : Dieu est ; car Dieu, ou la suprême vérité, est l'être même, et tel qu'on ne peut rien concevoir de plus parfait ; il ne peut donc pas de pas être, et la nécessité intrinsèque de son être est telle qu'elle rejaillit en quelque sorte sur notre pensée. On peut ignorer ce que signifie le mot Dieu, et si l'on se trompe sur l'essence on ne découvrira certainement pas la nécessité de son existence ; mais si l'on a déjà appris ce que signifie le mot par le raisonnement et l'expérience [2]), ou si l'on en connaît le sens grâce aux enseignements de la foi [3]), ou si l'on consulte simplement l'idée naturellement innée que tous les hommes possèdent de Dieu [4]), alors la nécessité de l'être divin deviendra une nécessité pour notre pensée même et nous ne pourrons pas ne pas le penser comme existant. Peu importe donc la manière dont les arguments seront construits ; quelle que soit la voie, directe ou détournée, par laquelle ils veulent nous conduire c'est toujours en présence d'une identité qu'ils finiront par nous amener. Manifestement saint Bonaventure est entraîné par une tendance très forte à simplifier encore le raisonnement

1) *De myst. Trinit.*, I, 1, 20 ; t. V, p. 47.
2) *In Hexaëm.*, V, 31, t. V, p. 359.
3) *De myst. Trinit.*, I, 1, 21, t. V, p. 47.
4) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, 1 fund., t. I, p. 153.

déjà si direct de saint Anselme ; le mouvement dialectique rapide, mais fortement articulé, par lequel le *Proslogion* contraint la pensée à poser Dieu comme l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, s'efface et finit même par disparaître ici complètement. La définition de Dieu impliquait chez saint Anselme un contenu que notre pensée devait développer pour en tirer la conclusion ; chez saint Bonaventure la même définition se transforme en une évidence immédiate parce qu'elle participe à la nécessité de son contenu. Le substratum métaphysique de la preuve, nettement pressenti par saint Anselme, atteint ici à la pleine conscience de soi ; c'est parce que la nécessité de l'être divin se communique à la pensée qu'une simple définition peut devenir une preuve. On dira donc : *tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse* [1]) ; ou bien encore que ce qui ne peut pas ne pas être étant plus grand que ce qui peut ne pas être, l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est nécessairement [2]) ; mais on peut simplifier encore la formule, et puisque c'est l'évidence intrinsèque de l'idée de Dieu qui fonde l'assertion de son existence, il doit suffire de la mettre sous nos yeux pour que nous en percevions la nécessité : si Dieu est Dieu, Dieu existe ; or l'antécédent est évident, donc la conclusion l'est aussi [3]).

Si nous réfléchissons aux conditions qui fondent la possibilité d'une connaissance d'un ordre aussi exceptionnel, elles nous apparaîtront doubles. D'abord la nécessité de l'objet. Une constatation de ce genre est valable pour Dieu

1) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, Concl. Et encore, *ibid.* : « Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse quo nihil majus cogitari potest : ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subjecto ».

2) *Ibid.*, 1, t. I, p. 153. On remarquera la suppression de l'échelon dialectique *in intellectu* et *in re*. Même formule attribuée à saint Anselme, *De myst. Trinit.*, I, 1, 22, t. V, p. 47.

3) « Si Deus est Deus, Deus est ; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse ; ergo Deum esse est verum indubitabile ». *De myst. Trinit.*, I, 1, 29, t. V, p. 48.

et ne l'est que pour lui seul ; objecter à saint Anselme, comme on l'a fait, le cas d'une île telle qu'on ne peut en concevoir de plus belle, c'est montrer que l'on n'entend pas le problème dont il s'agit. Lorsque nous disons : l'être tel que l'on n'en peut concevoir de plus grand, aucune contradiction n'apparaît entre le sujet et le prédicat ; c'est donc une idée parfaitement concevable. Mais lorsque nous disons : l'île telle que l'on n'en peut concevoir de plus parfaite, nous énonçons une proposition contradictoire, car une île est un être imparfait par définition et il n'est pas étonnant qu'on ne puisse conclure à l'existence d'une chose au nom d'une définition contradictoire et impossible [1]). Mais il ne suffit pas que l'objet de notre connaissance soit nécessaire en lui-même, il faut encore que l'identité d'essence et d'existence qui fonde la nécessité de son être soit percevable dans l'identité du sujet et du prédicat qui fonde la nécessité de notre jugement. Or un tel transfert de nécessité n'est pas une pure hypothèse ; il s'effectue réellement chaque fois que nous pensons à l'Être, et c'est dans la relation métaphysique profonde, dans la parenté, pourrait-on dire, qui relie l'âme à Dieu, que nous devons chercher la justification dernière de l'argument de saint Anselme et de toutes les autres preuves de l'existence de Dieu.

Ce n'est pas que saint Bonaventure méconnaisse la distance infinie qui sépare la pensée humaine d'un tel objet, mais nous avons déjà noté qu'un être infiniment éloigné d'un autre dans l'ordre de l'être peut lui être immédiatement présent dans l'ordre de la connaissance. Il suffit pour cela que ces deux êtres soient de nature analogue encore qu'ils ne réalisent pas leur nature au même degré. Or l'âme et Dieu sont deux intelligibles. Si notre intellect était une intelligence pure comme celle des anges, il pourrait, sans arriver jamais à comprendre Dieu totalement, le voir directement, saisir l'identité de son essence et de son existence ;

1) *De myst. Trinit.*, I, 1, ad 6 ; t. V, p. 50.

mais il peut du moins, en vertu de ce qui lui reste d'intelligibilité, saisir l'identité de l'idée de son essence avec l'idée de son existence. Et s'il suffit que l'idée de Dieu soit en nous pour que nous puissions poser l'existence de son objet, c'est qu'il n'y a pas ici d'argument ontologique au sens où Kant l'entendait. Saint Bonaventure ne passe pas de l'idée à l'être ; l'idée n'est à ses yeux que le mode de présence de l'être dans sa pensée, il n'a pas de transition réelle à effectuer entre l'idée d'un Dieu dont l'existence est nécessaire et ce même Dieu nécessairement existant.

On se tromperait d'ailleurs complètement en ne voyant dans cette attitude du Docteur Séraphique rien de plus qu'un dogmatisme qui s'ignore; jamais dogmatisme ne fut plus conscient de lui-même ni plus fermement appuyé sur ses fondements métaphysiques; avec saint Bonaventure les présupposés de l'argument de saint Anselme passent au premier plan et, amenés à la lumière d'une complète évidence, ils absorbent en quelque sorte la preuve. Si en effet l'argumentation du *Proslogion* tire sa valeur des attaches profondes que notre idée de Dieu conserve avec son objet, c'est la constatation de cette action de Dieu dans notre pensée qui constitue la preuve de son existence et non pas le déroulement analytique des conséquences incluses dans la notion que nous en avons. Le problème se réduit donc à savoir si Dieu est ou n'est pas un objet proportionné à notre pensée. Or nous pouvons nous assurer qu'il en est bien ainsi et nous n'aurions aucune hésitation sur ce point si nous ne concevions faussement la connaissance intellectuelle comme analogue à la connaissance sensible. Toute sensation suppose un organe, c'est-à-dire un certain ensemble d'éléments organisés et ordonnés selon une proportion déterminée ; un sensible qui n'atteint pas cette proportion reste inaperçu, mais un sensible qui l'excède introduit une perturbation dans l'organe et risque de le détruire; une lumière trop vive éblouit, un son trop puissant assourdit. Ajoutons à cela que l'action subie par l'organe sensoriel

est une sorte d'intrusion du dehors, puisque l'excitant est normalement un objet extérieur, et que par conséquent elle peut être une cause de trouble. Enfin le sens ne se recueille pas en lui-même pour percevoir son objet, il tend au contraire vers le dehors, il sort de soi et se disperse, par quoi il ne peut éviter de s'affaiblir. Bien différente est la connaissance intellectuelle ; elle ne dépend d'aucun organe corporel, et par conséquent aucun objet ne peut lui être disproportionné ni par défaut ni par excès ; tout au contraire, on peut dire que plus un objet sera excellent plus aussi elle l'appréhendera aisément, car un tel objet de connaissance procède en elle du dedans ; il pénètre donc notre faculté de connaître elle-même et, au lieu d'être pour elle une cause de trouble, il l'aide, la conforte, lui rend plus aisé l'exercice de son opération. De même, déclare saint Bonaventure dans une comparaison saisissante, que si les montagnes nous donnaient la force de les porter, nous en porterions une grande plus aisément qu'une petite, de même l'intelligible divin aide notre intellect à le connaître en proportion de son immensité, et il l'aide d'autant plus qu'il n'est pas pour notre connaissance un objet extérieur qu'elle n'atteindrait qu'en se dispersant hors d'elle-même mais un objet intérieur autour duquel elle se recueille et, en se recueillant, se fortifie [1]). C'est donc bien l'irradiation de l'objet divin lui-même à l'intérieur de notre âme qui fonde métaphysiquement la connaissance que nous en avons et c'est dans l'ordre de l'être que l'argument de saint Anselme trouve ici son ultime justification.

On conçoit enfin pourquoi l'argument de saint Anselme par l'idée de Dieu se confond pratiquement aux yeux de saint Bonaventure avec l'argument de saint Augustin par l'existence de la vérité. C'est que non seulement la vérité n'est pas autre chose que Dieu lui-même mais encore que toute vérité particulière suppose l'existence d'un vrai

1) *I Sent.*, 1, 3, 1, ad 2um, t. I, p. 39.

absolu dont elle est l'effet. Il suffit donc d'affirmer une vérité particulière quelconque pour affirmer du même coup l'existence de Dieu [1]). A plus forte raison l'affirme-t-on si, au lieu de poser la vérité d'une proposition particulière on affirme l'existence de la vérité en général ; car si l'on nie cette existence en déclarant que la vérité n'existe pas, il est vrai que la vérité n'existe pas ; et si cela est vrai il y a quelque chose de vrai ; et s'il y a quelque chose de vrai, la première Vérité existe ; on ne peut donc même pas nier l'existence de la vérité ni l'existence de Dieu sans l'affirmer au moment même où on la nie [2]). Comment ne pas voir sous ces arguments augustiniens repris par saint Bonaventure la même métaphysique de l'être qui fondait l'argument de saint Anselme ? Ce n'est pas en vertu d'une analyse purement dialectique de concepts abstraits que nous pouvons inférer immédiatement l'existence de Dieu à partir d'un jugement quelconque ; ce n'est pas une simple répugnance logique qui nous interdit de nier l'existence de Dieu sans nous contredire ; cette répugnance n'est que le signe d'une impossibilité métaphysique à laquelle nous nous heurtons. Si Dieu est présent en notre âme par la vérité que nous y découvrons, comment pourrions-nous le nier au nom de lui-même ? Puisque nous ne connaissons rien que par sa lumière comment pourrions-nous affirmer au nom de cette même lumière que la première lumière n'existe pas [3]) ? Cette impossibilité radicale de nier Dieu, c'est donc encore la marque laissée par la lumière divine sur notre face : *lux animae veritas est ; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat* [4]).

1) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, Concl., t. I, p. 155 ; *De myst. Trinit.*, I, 1, 5, t. V, p. 50 ; *In Hexaëm.*, XI, 11, t. V, p. 378.

2) *De myst. Trinit.*, I, 1, 26, t. V, p. 47.

3) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, fund. 4 ; t. I, p. 153.

4) *In Hexaëm.*, IV, 1, t. V, p. 349. « Lux est veritas... quae inexstinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse ». *Ibid.*, V, 1 ; p. 353.

Ainsi les preuves de l'existence de Dieu telles que saint Bonaventure les expose se confirment mutuellement ; plus encore, elles semblent si étroitement apparentées entre elles, que nous avons peine et que leur auteur lui-même semble avoir peine à les séparer rigoureusement les unes des autres. C'est que nous ne pouvons remonter à l'origine d'aucune d'elles sans rejoindre le même point de départ : une parenté entre l'âme et Dieu, qui permet que Dieu se manifeste dans l'âme, qu'il y soit présent dans la vérité qu'elle appréhende et qu'il lui soit plus intérieur qu'elle ne l'est à elle-même ; d'un mot, une aptitude naturelle de l'âme à percevoir Dieu [1]).

C'est d'ailleurs cette orientation définie de la pensée bonaventurienne qui rend vaines toutes tentatives pour la situer dans le même cadre historique que celle de saint Thomas. Ces tentatives peuvent être plus ou moins ingénieuses et certaines même sont d'une excellente qualité philosophique, mais si le propre de la philosophie est de concilier, celui de l'histoire est de distinguer ; or on ne peut situer dans le même plan les preuves bonaventuriennes et les preuves thomistes de l'existence de Dieu qu'en sortant chacune d'elles du plan qui lui est propre pour les attirer toutes deux sur un plan imaginaire inventé par l'historien. Tel est le cas, semble-t-il, en ce qui concerne la célèbre connaissance *implicite* de Dieu que le P. Lepidi et ses disciples attribuent en commun à saint Bonaventure et à saint Thomas d'Aquin [2]).

En ce qui concerne saint Thomas lui-même on ne peut

1) *I Sent.*, 1, 3, 2, Concl., t. I, p. 41.

2) « Motus ergo nostri intellectus dum intelligit, dum ratiocinatur, a cognitione implicita Dei incipit et in cognitionem explicitam Dei terminatur ». LEPIDI, *De ente generalissimo, prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum*, dissertation imprimée dans le Divus Thomas, 1881, n° 11 et sv. Le texte cité ici se trouve à la page 215. La thèse est acceptée par l'auteur de la *Dissertatio praevia*, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*. Quaracchi, 1883, p. 22. Elle présentait à ses yeux l'avantage d'augustiniser S. Thomas et, par conséquent, de thomistiser saint Bonaventure. Elle a été réaffirmée de la manière la plus formelle par B. Landry, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1922, pp. 55-56.

pas hésiter à reconnaître que sa doctrine concède en effet à l'homme une connaissance implicite de Dieu. L'expression même est de lui et il l'emploie de la manière la plus nette : *omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* [1]). Il enseigne même à plusieurs reprises que nous avons une connaissance confuse innée de l'existence de Dieu, à savoir, en tant que nous désirons naturellement la béatitude et que nous avons nécessairement une certaine connaissance de ce que nous désirons [2]). Mais il faut s'entendre sur le sens thomiste du terme implicite ; on peut interpréter cette expression soit comme désignant du virtuellement préformé qui n'a plus qu'à se développer comme un germe, soit comme désignant du confus qu'une addition ultérieure viendra déterminer. Or il semble clair que, dans un système comme celui de saint Thomas, aucune connaissance de Dieu ne puisse être implicite au premier sens de l'expression. Il est en effet impossible de supposer qu'une connaissance quelconque nous soit originairement donnée dans l'intellect lui-même. Puisque notre intellect est primitivement une table rase sur laquelle rien n'est encore écrit, l'idée de Dieu n'y est pas plus inscrite que les autres, et pas un seul texte thomiste ne nous autorise à supposer qu'elle y soit en aucune manière préformée. Si cette philosophie reconnaît à la pensée un contenu inné, nous devrons une grande reconnaissance à l'historien qui le démontrera, mais en attendant que la démonstration nous en soit fournie, l'interprétation qui nous paraît s'imposer est aussi la seule qu'autorisent les principes fondamentaux du système : table rase, notre intellect ne contient originellement aucune idée de Dieu [3]).

1) *Qu. disp. de Veritate*, XII, 2, ad 1um.

2) *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad 1um et 3um ; *Contra Gentes*, I, 11 ; *In Boethium de Trinitate*, qu. 1, art. 3, ad 4um).

3) M. J. Durantel a soutenu d'une manière très brillante qu'il y a place dans

Si l'idée de Dieu, n'existe pas à l'état implicite dans l'intellect lui-même, existe-t-elle du moins dans la première des idées formées par cet intellect, l'idée d'être ? Remarquons d'abord qu'en conséquence du principe précédent cette idée elle-même n'est pas développée par l'intellect comme une virtualité tirée de son propre fond ; elle est acquise et formée au contact du sensible ainsi que le seront toutes nos autres idées. Or son mode de naissance définit à l'avance ce que sera son mode de développement. Pas plus qu'elle n'était virtuellement préformée dans l'intellect humain antérieurement à toute expérience sensible, pas davantage elle ne contient, virtuellement préformée en soi, l'idée distincte de Dieu. Ce n'est ni en elle, ni dans son idée que l'âme possède la connaissance implicite de Dieu, c'est dans son objet, et c'est là aussi qu'il lui faudra nécessairement la chercher. La vraie signification du terme implicite n'est donc pas : virtuel, mais : confus et indéterminé ; et ce n'est pas du contenu même de l'idée d'être que la pensée, puisant dans son propre fonds, fera sortir l'idée claire de Dieu, c'est une série de déterminations ajoutées à l'idée d'être par l'intellect au cours de son exploration du monde sensible qui déterminera progressivement et construira l'idée de Dieu. Que l'on reprenne tous les textes de saint Thomas où il est question de cette

le thomisme pour une certaine innéité des principes. Voir *Le retour vers Dieu*. Paris, Alcan, 1918, pp. 156-157, 159, 162, etc. S'il en était ainsi, le principe incomplexe qu'est l'idée d'être serait doué d'une certaine innéité et la distance ne serait pas infranchissable entre saint Bonaventure et saint Thomas Malheureusement cette interprétation est en contradiction formelle avec les déclarations les plus expresses de saint Thomas : « Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a sensibilibus ». *Qu. disp. de Anima*, un. art. 5, ad *Resp*. Cfr. *Contra Gent.*, II, 78, ad *Amplius Aristoteles*. L'intellect agent est cause efficiente des principes et de leurs caractères formels, mais il ne contient rien de ce qui constituera leur contenu. Il contient, par exemple, ce qui explique la formation, l'universalité et la nécessité d'une idée comme sera l'idée d'être, mais, en tant qu'intellect agent, l'idée d'être ne préexiste absolument pas en lui.

connaissance naturelle confuse, on verra qu'il ne nous présente pas l'âme humaine comme en possession d'une notion dont le contenu va se développer de lui même, mais comme en présence d'un objet dont elle n'a pas encore exploré toutes les recherches et défini la nature. Assurément, l'objet est bien présent à l'intellect et puisqu'il l'appréhende il le connaît d'une certaine manière, mais jamais l'âme humaine ne tirera de son désir naturel de la béatitude ou de son idée naturelle de l'être plus qu'ils ne contiennent actuellement, si elle s'enferme à l'intérieur de cette connaissance et de cet amour ; les virtualités implicites qu'elle espère y exploiter ne s'y trouvent pas contenues, elles ne le sont que dans son objet, ou en elle-même en tant qu'elle pourrait devenir son propre objet. Pour déterminer sa connaissance implicite de Dieu c'est donc à l'expérience sensible par laquelle il l'avait acquise que notre intellect doit encore recourir ; depuis le début jusqu'à la fin de sa carrière, saint Thomas n'a jamais enseigné autre chose : la lumière intellectuelle est un moyen de connaître, elle n'est jamais un objet connu ; on peut soutenir le contraire et se dire thomiste, mais il est bon de savoir qu'on pense alors en augustinien [1]).

Bien différente est la position adoptée par saint Bona-

1) Le P. Lepidi renvoie au texte du *I Sent.*, dist. 3, qu. 4, ad *Resp.* Malgré les expressions augustiniennes dont saint Thomas use encore à cette époque, la fin du texte indique nettement que connaître signifie ici avoir de quoi connaître ; et en effet, l'intellect est la cause des principes. C'est pourquoi d'ailleurs sa solution personnelle sera toujours celle des *philosophes*. Quant au texte de la *Somme théologique* auquel renvoie le P Lepidi, I, 3, 5, *Sed contra :* « nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum », il suffit à disqualifier la thèse qui le revendique pour s'établir. Saint Thomas se demande si Dieu est dans un genre, et il répond naturellement que si Dieu était dans un genre quelque chose lui serait antérieur ; en effet, l'idée du genre est antérieure, pour l'entendement qui classe les idées, à celle de l'espèce contenue sous le genre ; or il n'y a pas plus en nous d'idée qui soit logiquement antérieure à celle de Dieu qu'il n'y a hors de nous de réalité qui soit antérieure à Dieu même : ergo Deus non est in aliquo genere. Le P. Lépidi supprime donc le contexte et traduit *prius secundum intellectum* par *prius secundum cognitionem*. L'auteur de la *Dissertatio* que nous avons citée l'a d'ailleurs clairement indiqué *(op. cit.*, p. 17).

venture devant ce problème capital. Il commence par distinguer entre deux questions : celle de la nature de Dieu et celle de son existence. La nature de Dieu peut être ignorée, mais son existence ne saurait l'être ; chrétiens, juifs, sarrasins, idolâtres mêmes, tous s'accordent pour admettre qu'il existe un Dieu bien qu'ils ne s'accordent pas sur la nature de ce Dieu. Si donc on cherche ce qui peut être implicite dans la connaissance de Dieu que saint Bonaventure nous attribue, on arrive à cette conclusion que c'est uniquement la connaissance de l'essence divine. Non seulement en effet l'idolâtre peut se tromper sur la nature de Dieu, mais même nous savons que toute raison qui n'est pas illuminée par la lumière de la foi se trompera nécessairement. Il n'y a pas de raison naturelle, si haute soit-elle, qui puisse s'élever par ses propres forces jusqu'à l'idée d'un seul Dieu en trois personnes distinctes et l'expérience de la philosophie naturelle avant la venue du Christ est là pour nous en convaincre. Avant la révélation les hommes n'étaient tenus de connaître la Trinité qu'implicitement, et c'est ce que faisaient les meilleurs d'entre eux en discernant par le seul effort de leur raison naturelle les attributs appropriés à des personnes qu'ils ne connaissaient pas [1]). Mais cette thèse laisse intacte notre connaissance naturelle de l'existence de Dieu. Puisqu'en effet saint Bonaventure, à la différence de saint Thomas d'Aquin, nous accorde une idée innée de Dieu et de son existence, la connaissance que nous en avons est nécessairement inséparable de notre pensée ; c'est elle qui se manifeste extérieurement par les gestes de l'idolâtre ou les propos de l'hérétique ; c'est elle qui meut notre désir de Dieu en le dirigeant vers le bonheur, la paix et le bien. Or, nous sommes manifestement conduits sur ce point en présence de deux théories de la connaissance profondément diffé-

1) *De mysterio Trinitatis*, I, 2, Concl., ad corollar., et consequent., 1ª et 2ª, et epilog., t. V, pp. 55 56.

rentes ; l'implicite de saint Bonaventure est véritablement du virtuel qui peut se développer du dedans, parce que, comme nous le verrons, il ne distingue pas l'intellect de l'âme comme un accident d'une substance, qu'il rend par là même possible une présence directe de l'âme à elle-même, et qu'il lui permet ainsi de déchiffrer dans sa propre substance l'image que le Créateur y a primitivement imprimée. S'il en est effectivement ainsi l'intellect humain n'est pas un faisceau de lumière blanche qui se projette sur des objets pour en dessiner les contours, il est bien plutôt la promotion directe d'une substance intelligible qui est l'âme et que rend intelligible à son tour la présence de l'action divine. C'est pourquoi l'implicite, qui se déterminait chez saint Thomas par l'exploration intellectuelle du sensible, se déterminera chez saint Bonaventure par son approfondissement même, par une reconnaissance progressive et de plus en plus plénière de l'intime parenté qui relie l'âme humaine à Dieu.

La même différence de points de vue reparaîtra si l'on pose à saint Bonaventure la question que posera saint Thomas : l'existence de Dieu est-elle une *res per se nota ?* On sera d'autant plus embarrassé pour répondre que la réponse fournie par saint Bonaventure suppose une question formulée en termes quelque peu différents. Ce que le Docteur Séraphique se demande, c'est si l'existence de Dieu est un *verum indubitabile*, c'est-à-dire une vérité que toute pensée droite soit incapable de mettre en doute. Or, à la question ainsi posée, saint Bonaventure répond affirmativement et sans la moindre restriction : l'existence de Dieu est une vérité à l'évidence de laquelle rien ne manque, ni en soi, ni du point de vue des preuves qui l'établissent, ni quant à la connaissance que nous en avons [1]). On ne saurait

1) L'interprétation thomiste que donnent de cette doctrine les Scholiastes de Quaracchi, t. I, p. 155 : « Sanctus enim loquitur hic directe de veritate divini esse et tantum indirecte de nostra cognitione hujus divini esse », semble inconciliable avec la pensée de saint Bonaventure. La conclusion de l'article visé est que, en

cependant assimiler sans aucune restriction le *verum indubitabile* de saint Bonaventure au *per se notum* de saint Thomas d'Aquin [1]). Le connu par soi de la doctrine thomiste est une proposition évidente en vertu de la seule définition des termes qui la constituent; or la vérité indubitable de saint Bonaventure peut être quelque chose de plus simple encore puisque la seule présence de l'idée innée de Dieu dans notre pensée prouve son existence; elle peut être au contraire quelque chose de plus complexe puisque nous raisonnons parfois à partir des choses contingentes ou de la vérité particulière pour en inférer l'existence de Dieu. Dans un seul cas, celui de l'argument de saint Anselme, il s'agit bien pour les deux philosophes d'une proposition telle que le prédicat s'y trouve nécessairement inclus dans le sujet. Mais, ici encore, la rencontre entre saint Thomas et saint Bonaventure est purement extérieure et verbale

soi, l'évidence de Dieu est absolue pour nous; « tanta est veritas divini esse, ut non possit cum assensu cogitari non esse nisi propter defectum ex parte intelligentis, qui ignorat quid sit Deus ». Or, il ne s'agit pas ici de cette ignorance de l'essence divine qui empêche selon saint Thomas que l'existence de Dieu ne soit évidente, mais de l'erreur beaucoup plus grossière de l'idolâtre ou de l'impie qui se trompent sur les attributs de Dieu; et cette erreur laisse intacte l'évidence de l'existence même de Dieu : « intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem si est ». C'est pour saint Thomas que le manque de la première connaissance entraîne le manque d'évidence immédiate de la deuxième. La conclusion suivante résume exactement la pensée de saint Bonaventure sur ce point et montre que l'existence de Dieu est évidente pour nous pourvu seulement que nous raisonnions bien : « Non est dubitabile Deum esse, si dubitabile intelligitur aliquod verum, cui deficit ratio evidentiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad intellectum apprehensivum. Dubitari tamen de eo potest ex parte cognoscentis, scilicet ob defectum in actibus vel apprehendendi, vel conferendi, vel resolvendi ». *De myst. Trinit.*, I, 1; Concl., t V, p. 49.

1) Les Scholiastes de Quaracchi, t. I, p. 155, affirment que : « Quaestio haec fere coincidit cum illa quae communiter sic exprimitur, utrum Deum esse sit per se notum ». C'est pour expliquer *fere*, qu'ils soutiennent ensuite que l'évidence dont parle saint Bonaventure est celle de Dieu en soi et non de la connaissance que nous en avons. Il y avait une manière plus respectueuse des textes de montrer que saint Bonaventure ne contredit pas sur ce point saint Thomas, et c'eût été précisément de montrer qu'en fait les deux philosophes ne répondent pas à la même question.

parce que les notions à partir desquelles la preuve s'établit ne sont pas de même ordre. Ce dont parle saint Thomas lorsqu'il nie que l'existence de Dieu puisse devenir une chose connue par soi, c'est d'un concept construit par notre intellect avec une faculté innée et des matériaux empruntés au sensible ; or Dieu n'est pas inclus dans le champ de l'expérience sensible ; ce concept ne peut donc pas nous donner l'intuition de son existence, mais nous apprendre ce que l'on peut en inférer au moyen d'un raisonnement causal et analogique. Notre concept de l'essence divine se construit progressivement à mesure que nous démontrons l'existence de Dieu ; étant le résultat de la preuve, il ne saurait en devenir le moyen.

Or saint Bonaventure accorderait sans doute que pour une pareille théorie de la connaissance l'existence de Dieu ne peut jamais être une chose connue par soi ; mais l'idée de Dieu que lui-même nous accorde est de nature bien différente. Au lieu d'être une construction analogique de notre intellect, elle est innée ; nous n'en fabriquons pas le contenu, nous le trouvons ; et si ce n'est pas notre industrie qui en est l'origine, il faut bien que nous sachions d'où elle vient, que nous l'expliquions, elle aussi, par une cause. C'est pourquoi saint Bonaventure ose affirmer que l'explication la plus simple de notre idée de Dieu, c'est Dieu. Une idée qui ne vient ni des choses, ni de nous-mêmes ne peut venir que de Dien seul ; elle est en nous comme la marque laissée par Dieu sur son ouvrage ; elle est donc éminemment qualifiée pour attester de manière irréfutable l'existence de son objet : la présence de l'idée de Dieu dans l'âme hnmaine serait inintelligible, si elle n'y manifestait la présence, par mode de vérité, d'un Dieu véritablement existant.

Enfin l'idée même d'une preuve de l'existence de Dieu ne correspond pas à la même opération intellectuelle dans le système thomiste et le système bonaventurien. Dans le premier une preuve reste ce qu'elle est quel que soit le moment où l'intellect la considère ; qui peut comprendre

les termes et l'enchaînement des propositions dont se compose la preuve par le premier moteur peut comprendre et prouver à son tour que Dieu existe. Dans le second, en raison de son orientation mystique même, chaque genre de preuve correspond à une étape définie du retour de l'âme vers Dieu par l'extase et leur ordre de succession dépend du degré de pénétration de l'intelligence humaine par la foi. Les preuves de l'existence de Dieu par le monde sensible forment en réalité la première partie du voyage de l'âme vers Dieu ; elles supposent donc déjà le secours de la grâce, sinon pour se constituer dans leur teneur dialectique, du moins pour acquérir leur plus haut coefficient d'évidence. Les preuves de l'existence de Dieu par la vérité et la preuve de saint Anselme par l'idée de Dieu supposent plus encore : une purification de l'âme par l'acquisition des vertus, un entraînement de l'intellect et de la volonté auquel la mystique bonaventurienne nous initiera ; elles ne prennent leur vrai sens que pour l'âme parvenue déjà aux sommets de la vie intérieure et qui va toucher Dieu par l'amour. Ainsi, en raison de la différence entre leur attitude initiale que nous aurons plus tard à dégager, les deux grandes philosophies médiévales ne posent pas dans les mêmes termes le problème fondamental de l'existence de Dieu, et c'est pourquoi les solutions qu'elles en apportent ne sont jamais rigoureument comparables. On ne peut adapter les réponses de l'une aux questions formulées par l'autre qu'en adoptant pour la circonstance un point de vue bâtard qui ne fut ni celui de saint Bonaventure ni celui de saint Thomas d'Aquin.

E. Gilson.

XIII

LES MÉTHODES

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE*)

A défaut de toute autre raison, les énigmes que les religions présentent aux yeux du psychologue suffiraient à forcer son attention.

Plus il est porté à s'enfermer dans l'ordre des phénomènes sensibles et à les enchaîner par un déterminisme rigoureux, plus il est dérouté par des faits comme ceux-ci : des classes entières d'hommes que l'amour de l'invisible entraîne jusqu'au mépris de tout le visible ; des intelligences d'élite renonçant, dans toutes les confessions, aux séductions de la science, pour affirmer le surnaturel, c'est-à-dire, en apparence du moins, l'irrationnel ; des cœurs de chair, comme le sien, se décidant à des actes inouïs, comme l'abnégation intransigeante de tous leurs appétits ou le sacrifice des affections les plus vives, par exemple dans l'immolation rituelle des premiers-nés.

S'il y regarde mieux, il trouve l'énigme installée au centre même de la mentalité religieuse. Non seulement celle-ci contredit le naturalisme de la science, mais elle se

*) Extrait du livre *L'étude comparée des religions*, 2 vol. in-8°, t. I, « Son histoire dans le monde occidental ». Paris, Beauchesne, 1922; t. II, « Ses méthodes » (sous presse).

contredit elle-même : la mythologie prête aux dieux des actes obscènes ; la magie, par des procédés plus étranges que merveilleux, prétend exercer une contrainte sur des êtres surnaturels ; la liturgie de certains cultes réclame jusqu'au sacrifice de la pudeur...

S'il interroge des civilisations plus avancées, il découvre des illogismes non moins surprenants : le panthéisme prend, comme dans le Stoïcisme, des allures religieuses, malgré l'identité qu'il affirme entre le sujet du culte et son objet ; dans les dernières spéculations de la pensée moderne, comme dans l'extrême gauche du Protestantisme libéral, l'athéisme (ou du moins ce que nombre de croyants sont tentés d'appeler athéisme) se teinte encore de mysticisme : une certaine foi, une certaine émotion religieuse subsistent même chez ceux qui rejettent comme périmé le dogme de la personnalité divine.

Un psychologue peut-il constater ces phénomènes, sans éprouver l'impérieux besoin de les expliquer ?

Ils se révèlent d'ailleurs comme relevant directement de sa compétence. Le fait religieux, en effet, s'affirme exclusivement humain. Puisque dans le règne animal on ne réussit à rien découvrir qui atteste même une tendance à entrer en relation avec des êtres (ou des forces) surnaturels, il est clair qu'il existe une relation intime entre la faculté distinctive de l'homme, l'intelligence, et ses actes caractéristiques, la religion. Il faut donc dire (puisque c'est l'intention consciente qui fait l'acte humain) que toute étude reste incomplète, si elle ne vise à atteindre l'âme du culte, en d'autres termes, les idées et les sentiments qui commandent l'évolution extérieure des religions. C'est le rôle de la psychologie religieuse.

Comme on doit distinguer une *histoire phénoménale*, qui se borne à retracer l'enchaînement empirique des événements, et une *histoire philosophique*, qui remonte jusqu'à leurs causes les plus profondes et cite à sa barre, pour les juger du point de vue de la Morale et du Droit, leurs

auteurs responsables, leurs complices et leurs comparses, il convient de distinguer une *psychologie empirique*, qui se limite à l'étude des faits psychiques et des lois phénoménales, en réservant avec les explications dernières toute question de vérité ou de valeur, et une *psychologie rationnelle* [1]), qui s'applique à résoudre ces problèmes en fonction de la substance et de l'être, bref d'une métaphysique. Que cette distinction théorique des deux sciences soit, en pratique, très difficile à sauvegarder, on le conçoit *a priori;* on a pu le voir plus nettement en étudiant les œuvres inspirées par la « nouvelle psychologie » et l'on aura fréquemment l'occasion de s'en convaincre davantage au cours des analyses plus précises que nous allons faire ; mais elle est légitime en soi et nécessaire.

Dans les pages qui suivent :

1° nous examinerons d'abord les procédés qui fournissent à la psychologie son matériel d'étude ;

2° nous essaierons ensuite de déterminer à quelles conditions les documents ainsi réunis peuvent être utilisés de manière vraiment scientifique ;

3° nous tâcherons enfin d'apprécier la portée des recherches psychologiques, depuis les premières observations jusqu'aux dernières conclusions.

Art. I. — Procédés des recherches psychologiques

Sect. 1. Introspection. — Sect. 2. Extrospection. — Sect. 3. Expérimentation.

Au stade de documentation, c'est-à-dire dans ces enquêtes préliminaires qui doivent lui assurer une connaissance exacte

1) L'expression « psychologie rationnelle » ne peut évidemment être admise par ceux qui nient l'autorité de la raison et la valeur de la métaphysique : ce qui dépasse le domaine des phénomènes ou de *la science* est pour eux le domaine de *la foi*. — De toute façon, il reste deux étages de connaissance.

et complète des faits, la psychologie empirique utilise trois procédés principaux :

a) l'observation interne ou *introspection*, par laquelle le psychologue étudie les phénomènes religieux dans sa propre conscience ;

b) l'observation externe ou *extrospection*, par laquelle il essaie de pénétrer dans l'âme d'autrui ;

c) l'*expérimentation*, par laquelle il tente, comme on le fait dans les sciences physiques, de varier à son gré, soit dans sa propre conscience, soit en celle des autres, les conditions des phénomènes qui l'intéressent.

L'observation interne n'est pas « la simple conscience que chacun a de ce qui se passe en lui ». Elle suppose l'attention volontaire, le retour réfléchi sur ses états de conscience, pour les analyser et les mieux comprendre, bref un emploi systématique de l'attention sur soi-même, soit pour se voir agir ou pâtir, soit pour interroger ses souvenirs [1]).

Premières amorces du concept et du sentiment religieux, à l'aurore de la vie, modes divers sous lesquels on objectivait le divin, part de l'idée et part du symbole dans ces représentations, leur transformation avec le temps, interréaction de la croyance, de l'affection, de la pratique, variété des impressions d'élargissement ou d'angoisse, de déréliction ou de réconfort, scrupule, paix de la conscience, remords, vicissitudes de la croyance, corrélation entre l'attitude morale et l'attitude religieuse, caractéristiques intel-

1) On trouvera une discussion sommaire des objections formulées contre l'introspection par Comte et spécialement par W. Wundt chez Th. Ribot, *De la méthode dans les sciences*, 1e série, pet. in-8°. Paris, Alcan, 1909, p. 231 sq., — plus approfondie chez A. Michotte, *A propos de la méthode d'introspection*, dans *Revue néo-scol.*, 1907, t. XIV, pp. 507-32, — de même dans les travaux allemands récents que cite K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des relig. Erlebens*, in-8°. Leipzig, Hirzel, 1921, p. 673, note 2 — et dans les explications fournies par ce savant, en justification de sa propre méthode, *op. cit*, pp. 672-702.

Plusieurs de ces études n'ont pas trait directement à la psychologie religieuse; toutes fournissent au moins d'utiles suggestions.

lectuelles, affectives ou émotionnelles des divers moments de la vie, modalités des expériences dans les différentes églises ou sectes que l'on peut avoir traversées, genèse lointaine et prochaine des décisions prises et conversions successives, départ des éléments sains et des éléments morbides dans le jeu respectif des facultés, ce n'est là qu'une partie des phénomènes à étudier. Il est donc plus à craindre de voir le psychologue manquer à sa tâche que la matière manquer à sa bonne volonté.

Certaines personnes sont singulièrement douées pour ce travail. Elles excellent à débrouiller les mobiles les plus complexes de leurs actions, à reconnaître les origines les plus secrètes de leurs résolutions, à observer les moindres fluctuations de leurs appréhensions et de leurs désirs. Elles savent, comme on dit, « lire en elles-mêmes ».

Il suffit de rappeler saint AUGUSTIN.

Avec quelle finesse il a noté la cause profonde de ses tergiversations en matière de croyance, à savoir son impuissance à concevoir Dieu autrement que sous des images spatiales et des phantasmes quantitatifs [1]), et son inaptitude à comprendre qu'il puisse exister, dans l'ordre surnaturel et moral, une sorte de certitude différente des évidences mathématiques [2]).

Avec quelle perspicacité encore, il a analysé, mieux que

1) « *Quoniam quidquid privabam spatiis talibus nihil mihi esse videbatur* »; *Confess.*, l. VII, c. I, PL, t. XXXII, col. 733. — « *Ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei* »; *ibid*, l. VI, c. X, n. 19, col. 715. — On comparera avec intérêt *De Trinitate*, l. VIII, c. II, n. 3, PL, t. XLII, col. 948 sq. où S. AUGUSTIN s'applique à corriger la même erreur chez ses lecteurs. A ce stade ultérieur de sa vie, il juge ces images quantitatives plus décevantes qu'éclairantes : ce sont ténèbres, *caligines*, nuées, qui cachent la vraie notion de Dieu, *nubila*.

2) « *Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint* »; *Confess.*, l. VI, c. IV, n. 6, PL, t. XXXII, col. 722. — On notera, pour expliquer l'évolution si lente de quelques grands convertis, qu'au moment où S. AUGUSTIN éprouvait ces deux impuissances, dont le rapport intime est facile à saisir il se faisait scrupule de passer outre : « *Tenebam enim cor meum ab omni assensione, timens praecipitium* »; *ibid*, col. 722.

James, semble-t-il, ce mystère de la volonté partagée entre les habitudes acquises et les habitudes à prendre [1]).

Avec quelle lucidité enfin il a noté, comme au jour le jour, l'évolution liée de ses expériences et de ses conceptions, son incompréhension de la vertu, avant de la pratiquer, et l'illumination croissante qui accompagna chacun de ses pas dans la voie de l'abnégation [2]).

N'eût-on pas au même degré le don de savoir analyser et décrire ses états d'âme, qu'on pourrait par l'étude et par l'exercice développer dans une large mesure ce qu'on en possède.

Toutefois, si riches que puissent être les expériences du sujet, si pénétrante qu'on suppose sa puissance d'analyse, la conscience individuelle est un champ trop étroit pour fournir la base d'information nécessaire à la constitution d'une science. Entre l'école ancienne, qui employait l'introspection presque seule, et l'école de Bastian et de Wundt, qui la déprécie à l'excès, Ribot a justement marqué sa

1) « Ainsi, dit-il, étais-je amené à comprendre par expérience personnelle ce que je savais par la lecture : comment la chair a une concupiscence opposée à celle de l'esprit et l'esprit la sienne, opposée à celle de la chair (*Gal.*, V, 17). J'étais moi-même dans l'une et dans l'autre, mais plus encore dans ce que j'éprouvais en moi [le désir de la chasteté], que dans ce qu'en moi je désapprouvais [la servitude de la luxure]. Car cela, plus exactement, ce n'était déjà plus moi, puisque pour une large part je le souffrais malgré moi, plutôt que je ne le faisais de mon gré » ; *Confess.*, l. VIII, c. V, n. 11, PL, t. XXXII, col. 753.

2) Voir par exemple ses étonnements devant l'exemple de S. Ambroise. Sa vie lui semble une énigme : « *Nec conicere noveram, nec expertus eram* » ; *Confess.*, l. VI, c. III, *ibid.*, col. 720. — La continence lui semble une impossibilité : « *Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eam infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram* », l. VI, c. XI, n. 20, col. 729. — Expérience faite, ses sentiments sont retournés : « *Quae* [*nugarum suavitates*] *amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat* », l. IX, c. I, col. 763. — Comparer l'analyse de Sénèque : « *Toties mihi occurrunt isti qui non putant fieri posse quidquid facere non possunt et aiunt nos* [*stoicos*] *loqui maiora, quam quae humana natura sustineat. At quanto ego de illis melius existimo ! Ipsi quoque haec possunt facere ; sed nolunt. Denique, quem unquam ista destituere tentantem ? Cui non faciliora apparuere in actu ? Non quia difficilia sunt non audemus ; sed quia non audemus, difficilia sunt...* » ; *Ad Lucil. Epist.*, CIV, n. 25 sq.

place, en disant : « sans elle rien ne commence ; avec elle rien ne s'achève » [1].

Indispensable pour ménager l'intelligence précise des phénomènes fonciers, elle est insuffisante à révéler les variations qu'ils admettent et à assurer l'objectivité rigoureuse des conclusions. S'il en est ainsi dans la psychologie commune, bien que l'uniformité relative des consciences humaines fasse de chaque conscience une image assez fidèle de toutes les autres, à plus forte raison est-ce le cas en psychologie religieuse, puisqu'il s'agit là d'une spécialisation de l'activité psychique et d'une étude où l'influence du facteur personnel est plus qu'ailleurs à redouter.

Il est donc nécessaire de compléter et de contrôler *l'observation interne* par *l'observation externe*.

Sect. 2. Extrospection. — *Observation externe directe* ou étude des phénomènes religieux dans la conscience d'autrui : utilisation des statistiques — des autobiographies et des questionnaires oraux ou écrits — des traités théoriques d'ascèse et de mystique. — *Observation externe indirecte* ou étude des caractères propres aux états psychiques par leurs causes prochaines et leurs effets ; — applications diverses : à la détermination du normal et du pathologique — au contrôle de la sincérité — à la distinction des extases, etc.

L'observation externe tourne les regards du psychologue vers la conscience d'autrui.

Elle peut être *directe* ou *indirecte*.

Dans le premier cas, elle cherche à connaître les phénomènes psychiques en eux-mêmes, en les considérant dans leurs manifestations immédiates, comme sont les diverses expressions articulées, écrites ou symboliques [2]) des sentiments et des pensées.

1) *Psychologie*, dans *De la méthode dans les sciences*, 1e série, p. 235.

2) Nous entendons par expressions « symboliques » les gestes liturgiques et les créations de l'art religieux.

Elle a comme sources principales d'information les statistiques, les questionnaires oraux ou écrits, les autobiographies, la littérature religieuse, spécialement les traités théoriques ou « directoires » de théologie ascétique et de théologie mystique.

Les statistiques signalent les relations qui existent entre divers états d'âme, comme entre la crise de la puberté et celle qui aboutit à la conversion, entre la maturité ou la sénilité et la religiosité... Parce qu'elles fournissent des chiffres, elles semblent assurer aux conclusions une grande objectivité. Très recommandées par quelques psychologues américains [1], elles sont en réalité d'une utilité fort restreinte ; elles risquent même d'égarer les recherches, en dispensant d'analyses psychologiques plus approfondies et de précisions indispensables en saine critique. Sans prouver davantage, les chiffres qu'elles alignent pourraient être multipliés par des centaines de mille. Elles établissent en effet un rapport entre le nombre des cas étudiés (faits de conversion, par exemple) et telle classe de phénomènes (comme la puberté) ; mais le nombre des cas étudiés ne peut représenter l'universalité des individus dans telle société et à plus forte raison dans l'humanité entière, que s'il contient, dans la même proportion que cette société ou que l'humanité, des spécimens de tous les types psychiques. Un coup d'épervier dans un étang ne permet d'avancer, même après un triage et un dénombrement très minutieux des pièces capturées, aucune conclusion scientifique sur l'abondance et sur les caractéristiques du poisson dans un pays quelque peu étendu, encore moins sur la nature et sur la répartition du poisson dans tous les pays.

Au surplus, dans la mesure où elles portent sur des faits intimes, les statistiques supposent des confidences ; leur

1) Spécialement par E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion ; an empirical study of the growth of relig. consciousness*², in-8°. Londres, Scott, 1901.— Au sujet des statistiques, voir les justes critiques de H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychologie*, in-8°. Tubingue, Mohr, 1913, p. I, c. I, § 2, pp. 18-24.

emploi par conséquent est sujet aux mêmes difficultés que celui des questionnaires et des autobiographies, dont nous allons parler.

Les autobiographies, mémoires et notes spirituelles abondent. Les questionnaires oraux ou écrits peuvent être multipliés à volonté. En quelque mesure, ces deux séries de documents se complètent : la première met sous les yeux du psychologue la vie intime des personnalités les plus marquantes (ou du moins s'estimant telles) ; la seconde lui permet d'atteindre, s'il le veut, les consciences moyennes qui n'auraient jamais songé à se révéler au grand public.

A première vue, on peut être frappé par l'extrême richesse des témoignages procurés par cette double voie. Abondants, ils le sont certes ; mais leur emploi judicieux n'est pas à la portée de tous. Il présente d'extrêmes difficultés quant au choix des sujets, dont on consulte les mémoires ou que l'on interroge, quant au mode d'interrogation, quant à l'interprétation des réponses.

Et d'abord, quant au *choix des sujets,* il est manifeste qu'on retrouve pour une bonne part les inconvénients de la méthode subjective ou interne, si l'on n'interroge qu'une classe d'âmes religieuses : une comparaison partiale ou simplement partielle n'autorise aucune généralisation.

C'est donc un abus évident de s'arrêter uniquement ou principalement aux types rudimentaires ou morbides, soit par suite de préjugés plus ou moins défavorables à la religion, soit en conséquence du postulat évolutionniste, aux termes duquel est plus primitif, ce qui est plus grossier [1]).

Si intéressantes que puissent être à quelques égards la psychologie des sauvages et celle des enfants, pour éclairer

1) « *Much, too, may be expected,* écrit le professeur JASTROW, *from statistical studies of religious hallucinations and from such pathological phenomena as religious mysticism* »; *The Study of Religion,* pet. in-8°. Londres, 1901, c. IX, p. 276. — « *The pathological phenomena of religion are naturally of great interest to the student, often much more than the normal manifestations* »; *ibid.*, p. 284.

les débuts de la vie religieuse (méthode génétique), il reste encore faux de regarder ces formes comme plus révélatrices. Les formes plus développées posent des problèmes autrement graves et fournissent des éléments plus clairs de solution. Qu'un apache, un enfant ou un demi-fou soient religieux, c'est un fait presque sans importance, en regard de cette constatation qu'Augustin, Luther, Cromwel, Richelieu, Wesley, Newton et tant d'autres le sont devenus ou le sont restés, car chez ces derniers du moins il y a eu réflexion et contrôle. Quand donc on aura prouvé, en invoquant les types embryonnaires, que la religion est due à un état infantile ou morbide, cette conclusion croulera tout entière, en présence de ces types de haute culture, qui l'ont ratifiée ou restaurée en eux, dans la plénitude de leurs facultés. Un peu de critique eût permis de prévenir ce démenti.

Ce n'est pas une erreur moindre, soit de s'arrêter aux seuls types *aigus*, comme fait W. James, parce qu'il se pourrait que les types *moyens*, qui sont le nombre, sinon l'élite, recèlent les éléments les plus constants et les plus normaux, voire même les seuls constants et les seuls normaux [1]) — soit de choisir ces cas aigus dans le seul genre *affectif* ou *sentimental*, très développé dans les milieux méthodistes, plus connus du même auteur, sans interroger à proportion égale les types *volontaires* et les types *intellectuels*, qui représentent cependant une portion intéressante (et peut-être supérieure) de l'humanité dévote. Il fallait sans doute consulter Wesley et étudier sa conversion passive par emprise sentie de l'Esprit ; mais il importait aussi d'observer Ignace de Loyola, avec sa volonté tenace d'aller dans la générosité aussi loin que les plus hardis, et Newman, faisant dépendre sa conversion de certains

1) Il est d'ailleurs nécessaire d'examiner des témoins de cette classe, si l'on veut apprécier l'intensité moyenne de la vie religieuse dans telle région ou dans telle secte.

points d'histoire dont il poursuit la vérification pendant des années, « *timens praecipitium* ». Une enquête aussi exhaustive viendrait peut-être ébranler par la base la thèse de SCHLEIERMACHER et du sentimentalisme, que la religion est essentiellement sentiment, comme celle de JAMES et du pragmatisme, que le souci d'orthodoxie n'y joue qu'un rôle secondaire et dérivé.

En tous cas, aucune conclusion de caractère universel ne peut être acquise, à moins que l'on n'ait étudié, non certes tous les individus possibles, mais toutes les espèces que le genre religieux peut comporter.

La *manière d'interroger* n'exige pas de moindres précautions.

Qu'il s'agisse d'interrogations par voie de questionnaires imprimés, répandus à des centaines d'exemplaires, ou par mode de conversation, en tête à tête, la demande peut commander ou du moins influencer la réponse. Tout ce qui implique dépréciation ou estime doit être soigneusement écarté ; car en éveillant soit la vantardise, soit la fausse honte, on risquerait également de faire altérer la vérité. Si l'enquête se fait de vive voix, l'opinion de l'enquêteur peut se manifester, à défaut de toute parole expresse, par son attitude dédaigneuse ou approbative, ennuyée ou empressée.

On pourra toutefois prévenir plusieurs de ces abus, en n'abordant les sujets graves que de manière détournée, comme par occasion, à condition que le sérieux de la réponse reste assuré, ou mieux encore, en posant les mêmes questions à des moments différents et sous des formes variées, de telle sorte que le sujet se coupe, s'il parle une fois ou l'autre contre sa pensée ; enfin en sollicitant des explications sur des sujets connexes, de manière à vérifier les réponses les unes des autres [1]).

1) On tiendra compte cependant constamment de la faculté que gardent toutes les têtes humaines, surtout à certain degré de culture, d'accepter des attitudes et

Les autobiographies ne sont pas davantage à l'abri de tout soupçon, notamment quand elles sont écrites sur l'ordre et surtout sous le contrôle d'un directeur, ne fît-il en apparence que suivre la rédaction. A plus forte raison des réserves s'imposent-elles, si le directeur rédige lui-même les impressions et les souvenirs qu'on lui transmet, toute traduction entraînant quelque interprétation. La déformation devient évidente, quand des débris de spéculations techniques, voire des pages entières de tel docteur réputé viennent s'insérer dans le texte.

Ceci nous amène naturellement à la *critique des réponses*. Collectionner des témoignages n'est rien ; les apprécier est de toutes les tâches la plus délicate.

On tiendra compte des passions en cause. On observera donc que les plus prompts à se faire connaître sont souvent les plus suspects : ce sont gens qui aiment à se produire, à poser, partant à composer leur attitude. La piété sincère, comme toute amitié, est au contraire peu bavarde ; elle répugne à révéler ses prévenances et ses tendresses. Plus occupée à agir qu'à s'analyser, il arrive aussi qu'elle sache peu exprimer ce qu'elle éprouve.

On fera de même la part des illusions. Il n'est pas rare, en effet, que les plus loquaces soient les moins originaux. Ils savent les expressions consacrées, parce qu'ils ont beaucoup lu, et s'imaginent aisément passer par les mêmes expériences, surtout s'ils les estiment honorables. Saint François de Sales parle avec esprit d'une religieuse « laquelle à force de lire les livres de la bienheureuse Thérèse, apprit si bien à parler comme elle, qu'elle sembloit estre une petite Mère Thérèse, et elle le croyoit, s'imaginant tellement tout ce que la Mère Sainte Thérèse avoit fait pendant sa vie, qu'elle croyoit en faire tout de

des principes contradictoires, sans remarquer leur incompatibilité, et de l'impuissance d'un grand nombre à exposer ce qui se passe en elles, surtout du premier coup.

mesme, jusques à avoir des bandemens d'esprit et des suspensions des puissances, tout ainsi comme elle lisoit que la sainte avoit eu, si qu'elle en parloit fort bien ». Il en connaissait d'autres « qui, à force de penser à la vie de sainte CATHERINE de Sienne et de Gênes, pensoient aussi estre des saintes Catherines[1])... ». Il est aisé de comprendre que ces duperies d'imagination ne sont pas spéciales aux couvents, puisqu'en ces milieux la direction spirituelle a précisément pour but de les prévenir ou de les guérir, comme saint François de SALES s'y applique dans le cas présent.

On sera en garde enfin contre les rivalités confessionnelles. L'admiration que l'on porte à l'idéal religieux d'une Eglise, la connaissance que l'on a des expériences qu'elle revendique, la seule lecture de ses livres ascétiques amèneront consciemment ou inconsciemment à parler comme elle. Il y a lieu surtout d'en tenir compte aux époques de grande concurrence religieuse, comme au déclin du paganisme gréco-romain, ou à l'avènement du Protestantisme. Les récits de conversion, par exemple, qui constituent une littérature si considérable du XVIe au XVIIIe siècle, ne peuvent être utilisés qu'avec d'extrêmes précautions.

Il est enfin une source d'information qui paraît, à l'heure actuelle, beaucoup trop négligée : ce sont *les traités* (tout au moins certains traités) *de théologie ascétique ou mystique* et les ouvrages similaires, comme certains recueils de sermons. On est porté à les déprécier, parce qu'ils sont l'œuvre de théoriciens : chez de telles gens, dit-on, la spontanéité et l'intensité de la vie personnelle sont loin d'égaler le besoin quasi inné de spéculer, de réglementer et de codifier. — La critique est certainement fondée, en ce qui concerne les théoriciens subalternes, qui vivent en parasites des expériences d'autrui. Dans sa généralité elle

1) *Les vrays entretiens spirituels*, c. IX. — *Œuvres compl.* Annecy, t. VI, pp. 139-140.

est injuste, puisque manifestement c'est l'intensité de la vie personnelle qui a porté les fondateurs de sectes ou d'écoles, comme Luther, Calvin, Spener, Wesley, Swedenborg, ou des prédicateurs comme Bunyan, Louis de Grenade, Bourdaloue, à formuler et à prêcher leurs théories, et parce que certains traités ascétiques, comme l'*Imitation* de Thomas a Kempis, le *Combat spirituel* de Scupoli, la *Pratique de la perfection chrétienne* de Rodriguez, multipliés par des éditions successives, des traductions ou adaptations en toutes langues, n'auraient pas rencontré un tel succès, s'ils n'avaient répondu, avec un accent très spécial de sincérité et de chaleur, aux appels intimes de nombreuses âmes. En fait, les œuvres de ce genre présentent l'avantage de condenser en des formules plus précises les idées de leur milieu, de définir plus nettement, pour leur cercle au moins et pour leur temps, par description directe et par exclusion plus ou moins rigoureuse de conceptions différentes, le but de la vie religieuse, ses expériences principales et les moyens jugés plus propres à les assurer. On ne peut certes prétendre qu'elles aient moulé à leur ressemblance, jusque dans le dernier détail, tous et chacun de ceux qui les ont lues ; mais on peut dire qu'elles fournissent au psychologue des types psychologiques plus complets, plus clairs, plus représentatifs, plus importants en somme que bien des témoignages individuels. Les laborieuses enquêtes fondées sur les questionnaires et les notes autobiographiques, les expérimentations dont nous parlerons bientôt ont bien leur utilité, surtout en ce qui concerne l'analyse des processus psychiques élémentaires ; mais on s'apercevra de plus en plus, croyons-nous, qu'après tout on retrouve dans chaque milieu l'écho des principes que la prédication y inculque, la mentalité que les chefs de secte ou d'école y ont développée. On conclura vraisemblablement que, dans l'ensemble au moins, l'étude comparée des traités théoriques et des écoles de spiritualité est une méthode plus sûre et plus critique. Elle exige sans doute

des connaissances plus étendues, une psychologie plus pénétrante à la fois et plus synthétique ; elle est par contre moins sujette aux illusions qu'occasionne l'amoncellement des fiches individuelles et des « protocoles » ou procès-verbaux de laboratoire.

L'observation dite *indirecte* aborde les mêmes problèmes par une double voie : par l'étude des causes plus ou moins prochaines des états psychiques et par celle de leurs effets ou conséquences.

Ici donc peut et doit réapparaître, pour assurer la connaissance des procédés employés, et non, comme nous l'indiquions plus haut, celle des types religieux et des expériences qui leur correspondent, l'utilisation des traités théoriques de théurgie, comme le *De Mysteriis* du pseudo-Jamblique, ou d'ascèse (comme les règles monastiques bouddhiques, grecques orthodoxes, catholiques) ou de mystique, et les publications analogues, comme les « Manuels » du pèlerin, du revivaliste, du mind curiste, etc. Quelques analogies qu'il présente en effet avec d'autres, un état de conviction, de ferveur, d'extase ou de prophétisme doit être classé — provisoirement au moins — dans une série à part, quand il se produit au terme d'une préparation différente.

L'étude des effets promet de son côté des informations multiples, car, si la vie religieuse consiste dans une orientation de tout l'homme vers le divin — ou, si l'on préfère, puisque la religion oriente l'activité la plus intime de l'homme — on doit s'attendre à trouver des traces de son influence en des domaines extrêmement variés.

On peut, semble-t-il, réduire ces répercussions à cinq classes.

Aux effets *physiologiques* appartiennent la dépression ou l'excitation nerveuse, l'étiolement ou le développement organique, les troubles fonctionnels, etc. — aux effets *moraux* les impulsions vertueuses ou vicieuses, l'amoralisme

peut-être ou l'antinomisme par violation systématique de la loi morale — aux effets *affectifs* la paix ou l'angoisse, l'hyperesthésie ou l'anesthésie (entière ou partielle) du sentiment — aux effets *intellectuels* l'appauvrissement ou l'enrichissement des facultés, leur équilibre ou la perturbation de leurs rapports, etc. — aux effets *sociaux* la fécondité dans les œuvres altruistes ou son contraire, les organisations cultuelles, etc.

Cette rapide énumération permet d'entrevoir les avantages de la méthode indirecte.

En premier lieu, causes et effets étant généralement extérieurs (ou du moins liés à des manifestations extérieures) sont plus facilement observables. En second lieu, nettement distincts de l'attitude religieuse elle-même, bien qu'ils soient en relation intime avec elle, ils vont permettre de contrôler les documents ou les résultats fournis par l'observation directe ; comme la certitude scientifique n'est guère acquise que par la démonstration convergente de méthodes indépendantes, ils vont assurer à l'enquête une valeur tout autre.

Quelques exemples suffiront.

Tout d'abord, il semble que l'observation indirecte soit seule qualifiée pour distinguer ce qui est *normal* et ce qui est *pathologique*.

Si l'on affirme que la psychologie religieuse relève de la psychopathologie, parce que toutes les religions sont également fausses, on parle franc ; mais on se place sur le terrain strictement philosophique, et l'assertion peut être immédiatement retournée au nom d'une philosophie contraire.

Si l'on dit que la religion est un fait normal, parce qu'il est universel (l'universalité d'une telle fonction de l'esprit impliquant comme seule cause proportionnée sa nécessité, donc son exercice naturel), on touche un argument classique, empirique à sa manière, mais sans efficacité auprès de ceux qui nient l'universalité de la croyance en un principe divin

personnel [1]). Si l'universalité ne porte plus que sur un culte vague de l'idéal, on comprend en effet que la religion ne se distingue plus de la philosophie et qu'on puisse par conséquent considérer celle-ci comme seule normale et comme destinée à supplanter tôt ou tard la religion.

Ce problème délicat, que la psychologie expérimentale ne peut résoudre par voie directe, peut l'être par une voie détournée.

La religion, dira-t-on, n'est pas un fait morbide, mais normal : 1° si elle est concomitante de mentalités connues par ailleurs comme saines, voire comme remarquables par leur équilibre et leur sens pratique ; à plus forte raison, si elle apparaît comme le principe de cette santé ou de cette supériorité chez des individus dont l'activité est organisée tout entière en fonction de l'idée religieuse, car il n'y a pas dans ce cas juxtaposition de deux vies, l'une religieuse, l'autre profane, mais dépendance de la seconde à l'égard de la première et relation de cause à effet ; — 2° si, chez ces individus, reconnus par ailleurs comme sains et par conséquent seuls aptes à concevoir correctement ce qu'il peut y avoir de légitime en elle, la religion condamne expressément et d'un point de vue religieux toutes les formes dites religieuses qui passeraient pour plus ou moins morbides au regard de la psychologie commune : scrupules, crédulité, formalisme et semblables ; — 3° si elle peut expliquer l'attitude areligieuse ou irréligieuse par des causes psychologiques au moins aussi sujettes à la qualification de morbides que les causes assignées à l'attitude religieuse : telles seraient l'égoïsme et l'orgueil, qui replient le sujet sur lui-même, l'impuissance à rien concevoir en dehors des éléments sensibles et quantitatifs, ou à rien admettre en dehors des certitudes tangibles, etc. Si la religion est

1) On explique ici un état d'esprit, sans le partager, l'existence de peuples athées se trouvant solidement réfutée par l'enquête plus minutieuse du siècle dernier.

définie, du point de vue psychologique, l'orientation de l'homme vers un principe ultraphénoménal dont il se reconnaît dépendant, il est clair en effet que les motifs indiqués constituent un obstacle insurmontable à son admission, comme leurs contraires une prédisposition en sa faveur. La reconnaissance des uns et des autres comme normaux dépend donc d'une option philosophique ou doit se décider par voie indirecte.

Cette question une fois tranchée, la psychopathologie se trouvera renvoyée à son rôle subalterne, ayant droit à s'occuper, non de la religion en tant que telle, mais, comme le dit heureusement le R. P. de Munnynck, « des états pathologiques à remplissage religieux » [1].

Voici d'autres applications de la méthode.

Il peut être impossible, si nécessaire que ce puisse être, de vérifier les assertions d'un témoin sur lui-même. Prenons le cas de *la paix*. Elle constitue un symptôme des plus graves, parce qu'elle suppose le jeu normal des facultés et leur satisfaction ordonnée. Si l'on interroge les récits de conversion, qu'il s'agisse du passage d'une confession à une autre, ou du passage de la piété à l'irréligion, il est rare que les convertis n'affirment pas leur pleine quiétude dans leur nouvelle condition. Il paraît donc aussi invraisemblable que leurs assertions soient également recevables et fondées [2], qu'il est impossible de décider, par voie directe, qui est plus sincère, ou, si l'on préfère, meilleur observateur de sa propre conscience. Au contraire, il suffit d'interroger les « à côté », pour se faire une opinion : la tendance au syncrétisme, avec son besoin de se faire initier à tous les

1) *Revue des sciences philos. et théol.*, 1914, t. VIII, p. 30 sq. « Le persécuté à mentalité religieuse, dit le conférencier, se croira poursuivi de la haine des francs-maçons; le persécuté irréligieux trouvera ses ennemis parmi les jésuites », p. 32. — Le « remplissage » est différent, mais l'affection mentale est identique et ses causes propres, sinon son occasion, sont à chercher en dehors de la religion ou de l'irréligion.

2) Puisque des attitudes d'âme pleinement opposées, contradictoires, ne peuvent amener les mêmes réactions émotionnelles.

cultes, la versatilité de secte en secte, l'âpreté et l'aigreur dans la polémique, la tristesse habituelle, qui perce dans les écrits et dans la conduite, la conversion *in extremis* sont des signes d'insécurité ; la paix se reconnaît à leurs contraires.

De même, diverses identifications des théoriciens, pour superficielles qu'elles paraissent à des lecteurs avertis, peuvent paraître plausibles à d'autres. Telles certaines généralisations sur l'extase, où l'on confond, sans sourciller, l'extase *dialectique* de PLOTIN (peut-être du pseudo-DENYS [1]), et certainement de saint AUGUSTIN en quelques endroits, obtenue par ascension intellectuelle des êtres imparfaits à l'être parfait et à l'unité pure — l'extase *théurgique* de JAMBLIQUE, produite par une préparation matérielle ou par une attitude physique déterminée, comme chez certains hésychiastes — l'extase *pharmaceutique*, proche de la précédente, amenée par l'absorption d'anesthésiques — l'extase *hystérique*, par surexcitation ou assoupissement hypnotique de certains centres nerveux — l'extase *mystique* proprement dite, sans technique définie et sans autre préparation lointaine que l'abnégation. Les différences déjà relevées par l'analyse directe [2]) se trouvent singulière-

1) L'influence de la terminologie dionysienne sur celle de nombreux mystiques, catholiques et non-catholiques, est hors de conteste. Sa dépendance à l'égard de PROCLUS (et par lui sans doute de PLOTIN) ne l'est pas moins. Par contre, que « l'extase » du pseudo-DENYS corresponde proprement à ce que les mystiques et les théologiens catholiques désignent par ce mot, c'est chose affirmée plutôt que prouvée, même parmi ces théologiens. Nous ne sommes pas seuls à penser que la similitude partielle des états décrits a conduit ici à désigner par des termes identiques des phénomènes d'ordre très différent.

2) La réflexion permet de prévoir, dans plusieurs de ces cas au moins, certaines analogies : élimination du raisonnement et des concepts de détail, au profit d'une idée (ou d'une image) plus large, plus riche, éblouissante en quelque sorte et écrasante ; emprise de la conscience par cet objet unique ; sensation de défaillance dans les facultés sensibles, etc. L'expérience semble en effet confirmer ces analyses. Mais les différences (qu'on peut aussi prévoir et que les faits révèlent) donnent lieu à des distinctions qu'on ne peut négliger, si l'on parle science. Une *identité partielle* du mécanisme psychologique n'exclut en rien une *diversité intime*, vraiment *spécifique*.

ment appuyées, si l'on étudie les procédés parfois très opposés qui préparent ces « extases » et les effets très dissemblables qui leur font suite : appauvrissement ou enrichissement intellectuel, atonie ou énergie de la volonté, purification morale ou laxisme, etc.

On entrevoit quelle sûreté peuvent assurer aux conclusions l'emploi combiné de l'observation interne et de l'observation externe, sous sa double forme, directe et indirecte.

Il reste à chercher s'il est possible de vérifier ces conclusions d'autre manière encore, en modifiant à son gré les conditions des expériences religieuses, comme dans les recherches physiques ou chimiques on varie les antécédents des phénomènes étudiés : c'est le procédé de *l'expérimentation*.

Sect. 3. L'expérimentation. — Réserves qui s'imposent au nom de la morale, de la religion et du bon sens. — L'expérimentation purement empirique et ses formes : *a)* expérimentation improprement dite, sans prétention à poser des actes religieux — *b)* étude scientifique, concomitante à l'action religieuse — *c)* expérimentation pure : méthode des *tests*. — L'expérimentation à visées métaphysiques : *a)* au sens large — *b)* au sens strict. — L'Apologétique expérimentale et sa valeur.

En ce domaine très spécial, le sens moral, le sens religieux et le bon sens s'accordent à imposer diverses réserves.

Est illicite en effet toute expérience qui porte atteinte certaine ou même probable aux droits d'un tiers, à moins que des raisons majeures ou d'intérêt général n'obligent l'intéressé à laisser faire. On ne peut essayer une arme, par exemple, quelque avantage qu'on attende de cet essai, s'il est certain ou probable qu'on blessera son voisin. On ne peut, dans le but d'étudier la piété filiale, l'instinct congénital et « la voix du sang », élever des enfants sans leur

inspirer pour leurs parents le respect et l'affection convenables, sauf consentement exprès de ceux-ci. Tout de même, quiconque admet l'existence de Dieu comme certaine ou comme probable ne peut ni différer l'instruction religieuse de ceux qui lui sont confiés, ni altérer la vérité religieuse, pour étudier sur eux les conséquences de ces variations. Seuls des athées convaincus pourraient se le permettre, s'ils ne sentaient même pas l'inconvenance qu'il y a à opérer sur des âmes humaines comme on expérimente *in anima vili*. Les psychologues que retiennent certains scrupules de conscience se voient donc réduits à utiliser seulement les cas plus ou moins anormaux, accidentellement réalisés ou les expériences tentées par d'autres. A vrai dire, moyennant quelque diligence, ils trouveront aisément, dans l'une ou l'autre de ces séries, de quoi dresser leurs tables de présence, d'absence et de variations concomitantes : éducation athée, éducation neutre, éducation religieuse, initiations précoces et initiations tardives [1]), procédés ascétiques ou théurgiques les plus divers, tout s'est produit au cours des siècles.

L'expérimentation dirigée par le psychologue sur sa propre conscience appelle des observations analogues.

Il ne peut en effet léser les droits de Dieu, soit en suspendant sa vie religieuse, pour voir ce qui s'ensuivrait, soit en commettant le mal, pour étudier le remords, soit de manière générale en traitant Dieu, la religion et son âme comme un ingrédient de laboratoire.

1) M. Lechalas *(Revue philos.*, 1909, t. LXVII, pp. 110-11) rappelait opportunément les cas fort intéressants de Laura Bridgman, d'Hélène Keller, de Marie Heurtin : *The Life and Education of L. D. Bridgman, the deaf, dumb and blind girl*, by her teacher Mrs. M. S. Lamson, in-8°. Londres, Trübner, 1878; analyse par Th. Ribot, *Revue philos.*, 1879, t. VII, pp. 316-24; cf. 1876, t. I, pp. 401-04. — H. Keller, traduction par A. Huzard, *Histoire de ma vie; sourde, muette, aveugle*, in-16°. Paris, Juven, s. d. — L. Arnould, *Ames en prison* [4], in-8°. Paris, Oudin, 1910.

Pour l'étude de l'incrédulité, voir par exemple X. Moisant, S. J., *Psychologie de l'incroyant*, in-16°. Paris, Beauchesne, 1908. — F. Le Dantec, *De l'Athéisme* [par un athée], in-8°. Paris, Flammarion, 1906.

Ces réserves faites, on peut distinguer une *expérimentation strictement empirique,* qui étudie les caractéristiques communes des phénomènes religieux, leurs notes spéciales en certains cas, leurs causes phénoménales, leur évolution — et une *expérimentation à visées métaphysiques,* qui entreprend le contrôle de théories philosophiques ou théologiques.

L'expérimentation empirique, dont nous traiterons en premier lieu, peut prendre trois formes principales, qu'on peut appeler respectivement : *expérimentation improprement dite, expérimentation concomitante à la pratique religieuse, expérimentation pure ou proprement dite.*

Dans le premier cas, le psychologue, *sans prétendre poser un acte religieux,* essaie de déterminer en lui l'attitude d'âme ou l'état émotionnel dont s'accompagne tel ou tel acte proprement religieux. Il étudie par exemple la réaction produite sur ses diverses facultés par les idées de récompense ou de châtiment, de confiance ou de crainte ; il examine les modalités émotionnelles, intellectuelles, affectives que peut éveiller en lui la conception d'un dieu immanent, dont il serait soit le mode, soit l'émanation, soit une partie, et celles que détermine la conception d'un dieu transcendant ; il rapproche ensuite les résultats ainsi obtenus des actes qu'il pose en pleine conviction et pour de bon. En cela, rien que de légitime et dont il ne puisse tirer au moins quelque lumière.

Dans le second cas, le psychologue se contente de rester psychologue, tandis qu'il agit religieusement. L'étude n'est pas la fin de ses actes, mais elle les accompagne. Cette double visée peut en quelque mesure altérer la spontanéité de l'action religieuse, mais elle ne la modifie pas substantiellement. L'attitude n'est pas incorrecte. Ce qu'elle a d'anormal, à quelques égards, peut toutefois rendre nécessaires, au moment de l'interprétation, quelques corrections.

On pourrait même donner à cette étude une fin propre-

ment religieuse [1]). Ainsi, avec l'intention d'adopter ce qui lui semblerait le plus profitable, le psychologue pourrait modifier la durée, le genre, la méthode de ses prières, varier la posture qu'il y prend d'ordinaire, changer, augmenter, suspendre les macérations corporelles qu'il pratique à la suite des ascètes, et examiner quel en est l'avantage ou l'inconvénient pour le développement rationnel de sa piété. Cette manière de faire peut prêter à des excès, si l'on recherche comme une fin en soi les impressions vives, les larmes, la « consolation sensible », etc., ou si l'on oublie les libres initiatives qui reviennent à Dieu dans ses rapports avec l'homme. Cet abus évité, elle n'a rien que de profitable. Les docteurs catholiques, sachant l'extrême diversité des tempéraments et l'influence naturelle du physique sur le moral, loin de la proscrire, la conseillent : elle fournit à chaque individu le moyen de trouver, par des tâtonnements successifs, la conduite qui lui convient mieux. Ainsi encore, un directeur spirituel peut-il, en modifiant ses méthodes de prédication, d'oraison et d'ascèse, s'appliquer à trouver les plus efficaces et les adaptations qu'elles doivent recevoir selon la diversité des tempéraments [2]).

Dans le troisième cas, l'expérimentation est ordonnée proprement à un but scientifique : on agit « pour voir »... Mais alors la psychologie commune suffit à avertir que la valeur de l'expérience diminue dans la mesure même où le caractère religieux du phénomène ou de l'acte étudié est plus accusé.

1) Cela suppose évidemment que l'expérimentateur a déjà résolu le problème religieux.

2) Mes confrères dans le sacerdoce en conviendront toutefois : il y a pour nous, comme pour le médecin, devoir strict de justice et de charité à nous instruire d'abord par l'étude des livres et par la consultation des experts. Le titre de « Père » que les fidèles nous donnent et surtout l'exemple du Maître que nous représentons, nous interdisent de traiter leurs âmes comme un matériel banal d'expérience ou d'étude et de leur poser même toute question motivée par la seule curiosité scientifique.

S'agit-il de recettes pharmaceutiques, comme l'absorption de certains narcotiques pour provoquer les extases, ou de recettes thérapeutiques comme les autosuggestions de la *mind cure*, l'expérimentateur arrive sans grande peine à se mettre dans les conditions voulues ; le procédé peut donc donner de bons résultats.

S'agit-il d'actes moraux, son efficacité est déjà moindre. A coup sûr, en toute hypothèse, on peut et l'on doit conseiller de pratiquer au moins à l'essai la justice, la charité, la tempérance, la chasteté... En transformant le sujet par le dedans, en affaiblissant ses passions, en spiritualisant sa chair, cette vie nouvelle l'amènera à considérer la vie et les choses de la religion en particulier avec d'autres yeux ; elle peut éveiller en lui des appels religieux et des expériences rudimentaires, décisives peut-être pour son orientation ultérieure. Mais, on peut déjà le noter, la résolution temporaire de se conformer à la loi morale bride pour un moment les appétits vicieux, sans les régler définitivement ; le désordre foncier demeure et les réactions psychiques ne peuvent être ce qu'elles seraient dans une âme décidée pour toujours à la pratique de la vertu, ou persuadée à tout le moins qu'elle devrait s'y résoudre ; encore moins peuvent-elles être identiques à celles d'une âme qui considère la loi morale comme une loi divine et son observation comme le plus foncier des devoirs religieux.

Le fait est encore plus évident, si l'on parle de pratiques confessionnelles, comme sont par exemple la Cène luthérienne et l'Eucharistie catholique. La réception des sacrements, dans la mentalité de l'Église romaine, présuppose la conviction absolue (et raisonnée) de leur origine divine, le repentir absolu des fautes passées, la volonté absolue de les éviter désormais, l'intention droite, c'est-à-dire le désir sincère d'obtenir une grâce plus abondante pour mieux vivre à l'avenir. Qui aborde ces sacrements à l'essai et « pour voir » les aborde par conséquent avec une autre mentalité. Du seul point de vue psychologique et

critique, il devient nécessaire de dire, premièrement, que son attitude d'âme étant autre, les réactions intellectuelles et émotionnelles d'ordre naturel (c'est-à-dire résultant physiquement des dispositions et de l'activité du sujet) doivent être autres ; secondement, que les réactions d'ordre surnaturel (c'est-à-dire dues à l'auteur divin des sacrements ou de toute loi positive supposée vraie) ne se produiront pas, parce que le législateur n'a attaché d'effets spéciaux qu'à l'observation précise de sa loi ; enfin que d'une telle expérience on ne peut rien conclure, sinon avec une approximation trop large pour que le résultat en puisse être scientifiquement utilisable.

Ainsi en va-t-il chaque fois que, voulant vérifier la valeur d'une formule, on la modifie substantiellement.

Ces réflexions gardent leur force, si l'on envisage l'expérimentation de la seule religion naturelle, c'est-à-dire de cet ensemble de croyances et de pratiques que dénonce la raison, en dehors de toute révélation, quand elle arrive à reconnaître l'existence de Dieu et ses attributs. Sans doute, on pourra soupçonner par un tel essai la joie qu'il peut y avoir à se croire guidé par une providence, à rêver d'un monde transcendant, à se consoler du présent par l'espérance d'un au-delà ; mais celui qui s'applique à ces pensées à l'essai garde toujours en lui une restriction qui modifie profondément son attitude. Si la religion est essentiellement une science des choses divines, une gnose, comme le pensaient certaines sectes des premiers siècles chrétiens, ou une certaine manière de sentir le divin, comme paraissent la définir certains romantiques, il manque en tous cas à celui qui en tente l'expérience la conviction : autre la cause ; autre l'effet. Si elle est essentiellement, comme l'estiment le théisme et la tradition chrétienne, une relation de personne à personne, un hommage volontaire de la créature au Créateur, son principe et sa fin, un seul acte a ce caractère d'ordonner à une autre personne l'être humain tout entier : c'est l'amour. Aux termes de cette philosophie

religieuse, toute religion, dans sa forme la plus conséquente (en ce sens, parfaite) et pour autant seule pleinement révélatrice, est donc à concevoir comme un amour. Or il est essentiel à l'amour d'être fondé sur une conviction actuelle absolue et d'entraîner un don de soi absolu, par conséquent irrévocable et éternel au moins dans l'intention. Que peut donc valoir l'expérimentation d'un homme qui professe la religion à l'essai ? Aimer pour voir ce qui s'ensuivra, c'est ou s'amuser, ou calculer, ou tout au plus se prêter ; ce n'est ni s'oublier, ni se donner : ce n'est pas aimer. Si la religion est chose légitime et quelle qu'elle soit, il y a certainement des expériences religieuses spécifiques, soit qu'elles proviennent physiquement de l'attitude normale du sujet, de son accord parfait avec le Cosmos et le Grand Tout, soit qu'elles découlent de l'action personnelle de l'Être divin, rémunérant l'amour qu'on lui porte ; mais de toute façon, il n'y a, pour les connaître dans leur vérité, que les âmes convaincues, et pour les éprouver dans leur perfection, que les âmes assez détachées d'elles-mêmes pour ne les rechercher en aucune manière, parce qu'elles seules atteignent la perfection de l'attitude religieuse dans le désintéressement absolu et l'amour plein.

Mais nous voilà entraînés bien loin des expériences réduites, toutes modestes qu'affectionne aujourd'hui la psychologie empirique !

Interrogeant d'abord les manifestations élémentaires de l'activité psychique, ses partisans s'appliquent à observer et à mesurer par des épreuves diverses ou *tests* comment les sujets sont impressionnés et comment ils réagissent, par manière de choix, d'exécution ou d'expression, en présence d'excitations variées [1]). Les observations que nous venons de faire auront du moins mis en lumière la difficulté

1) Pour le détail de ces méthodes, voir spécialement Ed. Claparède, *Classification et plan des méthodes psychologiques*, dans *Archives de psychologie*, 1908, t. VII, pp. 321-64.

capitale que présentent de tels essais, quand il s'agit de psychologie religieuse, à savoir celle d'assurer le sérieux et la conviction.

On peut tenir pour puérile, semble-t-il, la méthode qui consisterait à présenter à des individus, à titre de pures hypothèses, certaines notions religieuses isolées : « Voilà une conception de paradis ou d'enfer, l'idée d'un dieu farouche ou d'un dieu débonnaire... Qu'est-ce que cela vous dit » ? Oserait-on tenter une psychologie de l'amitié, après des *tests* comme ceux-ci : « Supposez une personne blonde avec des yeux bleus, un cœur d'or, etc. Qu'en diriez-vous » ?...

Mais on peut obtenir plus de sérieux et des renseignements plus complexes, il est vrai, mais plus intimes, en proposant des exemples concrets de délicatesse ou d'indélicatesse, d'héroïsme ou de trahison en amitié, pour inviter ensuite les personnes sur qui l'on expérimente à décrire les sentiments que ces exemples éveillent en elles et à motiver leurs appréciations. De même, oralement ou par écrit, on peut présenter à divers individus des textes religieux (prières, chants liturgiques, fragments de sermons, récits d'expériences, biographies de personnages réputés par leur piété ou par leur impiété), pour leur demander ensuite quelles impressions ces textes éveillent en eux, comment ils les jugent et pour quelles raisons. Cette méthode a été surtout exploitée dans l'esprit de l'école de Wurzbourg, par le Dr. K. Girgensohn, professeur à Greifswald [1]). Elle se

1) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.* Eine religionspsychol. Untersuchung auf experimenteller Grundlage, gr. in-8°. Leipzig, Hirzel, 1921. — L'expérimentation est conduite avec un soin extrême. L'auteur combine d'ailleurs son procédé avec diverses épreuves. Les témoins sont invités, après une seconde lecture, à indiquer les associations d'idées, d'images, de sentiments provoquées par les textes — puis à exposer les fondements de leur certitude religieuse et leur manière de concevoir la confiance en Dieu — à décrire, aussitôt qu'ils ont repensé « en abstrait » quelque notion de leur catéchisme, ce qui s'est passé en eux : concepts, images occurrentes, sentiments — à s'expliquer sur les poésies religieuses et sur les cantiques qu'ils préfèrent. Enfin, les résultats de l'enquête sont contrôlés par comparaison avec les témoignages de « mystiques extatiques » et spécialement avec les *Confessions* de S. Augustin et le *Journal* de J. H. Wichern. Exposé d'ensemble, pp. 25-36 ; justification critique, pp. 672-702.

rapproche des enquêtes par questionnaire et par cela même exige des précautions critiques analogues ; mais par la variation des thèmes proposés à l'appréciation, elle est plus riche et répond davantage au type de l'expérimentation dans les sciences physico-chimiques. Tout spécialement elle permet d'analyser avec plus de précision ce phénomène complexe qu'on nomme « le sentiment religieux ».

Plus ambitieuse, l'expérimentation que nous proposions de nommer « *expérimentation à visées métaphysiques* », celle qui tendrait par exemple à vérifier l'existence de Dieu, l'efficacité de la prière, l'intervention d'agents préternaturels. Ce procédé, dans la mesure où il est utilisable, ne mène pas loin ; entendu avec quelque rigueur, il est incohérent.

On peut en effet le concevoir, dans un sens large, comme une sorte de tâtonnement, dont on s'avoue les insuffisances. Tels les efforts d'un spirite pour se mettre en communication avec le monde des esprits : il les invoquera et cherchera à entrer en relation avec eux, pour voir s'ils existent et pour déterminer ensuite, moyennant une critique judicieuse, forcément métaphysique, quelle peut être leur véritable nature et quelles sont leurs qualités. Telle encore la requête conditionnelle : « O Dieu, si vous existez, donnez-moi quelque signe de votre intervention ; accordez-moi telle faveur »!... L'obtention du signe désiré, à supposer qu'elle ne puisse s'expliquer sans une action providentielle, pourrait avoir la valeur d'une expérience décisive.

Si l'on voulait par contre entendre l'expérimentation à visées métaphysiques de manière plus stricte et l'assimiler de tous points à celle dont on fait usage en physique ou en chimie, on tomberait dans une grosse erreur.

N'est scientifique en effet que l'expérimentation réductible à la formule : « si telle chose est, telle autre *doit* être ». Le lien qu'on établit ainsi entre les deux termes est-il véritable, donc nécessaire à quelque titre, on peut alors conclure de l'existence de l'un à l'existence de l'autre. Ainsi

ai-je droit de dire : « si tel corps est bien le principe de telle réaction chimique, il doit être le seul des antécédents qu'on ne puisse éliminer sans supprimer la réaction » ou « celui dont les modifications entraînent des variations proportionnelles dans le résultat ». La méthode est au contraire inapplicable, si l'on peut seulement affirmer : « si telle chose est, telle autre *peut* se produire », car la non-production de l'une, à moins qu'on n'ait essayé vraiment tous les cas possibles, ne prouve en rien la non-existence de l'autre. Or toute formule d'expérimentation religieuse qui ne suppose pas le déterminisme absolu, le fatalisme ou l'inconscience de l'Être divin, se ramène à ce mode : « Si Dieu existe, en de telles circonstances il peut faire ». Personnel et libre, Dieu doit réprimer le mal et frapper le blasphème, mais à son heure ; il doit exaucer la prière, mais selon sa sagesse, donc souvent en accordant autre chose, en un autre temps, en ayant momentanément l'air de rester sourd et de n'exister pas.

En d'autres termes, l'expérimentation religieuse, telle que nous venons de l'esquisser, se heurte aux difficultés suivantes : à l'impossibilité d'évaluer correctement des antécédents psychologiques et moraux, comme les modalités intimes de la prière, sa ferveur, la dignité qui lui vient de la pureté du cœur et des mérites antérieurs — à l'incohérence d'une loi *nécessaire* réglant l'action d'une cause *libre*, d'une sagesse *supérieure* soumise au contrôle mathématique et brutal d'un expérimentateur à vues *bornées* — à l'inconvenance d'une telle sujétion, si la divinité se prêtait à ces expériences de laboratoire et aux abus que d'ordinaire elles entraînent.

A défaut d'une expérimentation rigoureuse, renouvelable et variable à discrétion, on peut cependant reconnaître quelques procédés analogues.

On peut dire, par exemple : « si Dieu possède les attributs de personnalité, de liberté, de bonté, il doit y avoir (de nécessité physique et morale) dans la religion qui

l'honore comme tel, des expériences religieuses irréductibles aux autres au moins par quelques caractères ; il doit se trouver (de nécessité au moins morale) des prières véritablement exaucées ; il doit y avoir (de nécessité morale large) des interventions miraculeuses... La vérification de telles déductions légitimerait pleinement la croyance aux dogmes que nous venons d'énoncer ou à toute vérité similaire.

Ce mode d'argumentation prête toutefois à de nombreux abus, soit parce que le principe sur lequel on s'appuie n'est rien moins que prouvé, soit parce que l'application qu'on en fait est plus ou moins gratuite.

Combien d'enfants se trompent par exemple, en disant : « Si mes parents étaient bons, ils m'accorderaient telle ou telle chose; or ils ne me l'accordent pas; donc... ». A pari, faute d'avoir un sens religieux assez sûr, une intelligence assez affinée des plans providentiels possibles, combien d'esprits plus mûrs, éminents même en d'autres domaines, peuvent accepter, sans y prendre garde, dans les choses de la religion, des raisonnements aussi puérils.

Autre exemple : si la religion est chose légitime, on peut tenir pour assuré que, dans sa forme correcte, elle doit apporter à l'homme la satisfaction complète, comme une nourriture normale assure au corps le développement et la santé. Mais, rien n'étant plus variable que la culture intellectuelle et morale des individus, chacun définit la satisfaction *normale* par la satisfaction qui *lui convient pour l'instant*. Le même raisonnement fondé sur une satisfaction très réelle peut donc être invoqué pour justifier des formes de religion inconciliables et dissimuler le plus pur subjectivisme.

Dernier exemple : on peut dire évidemment que si telle religion était *totalement fausse,* elle ne produirait rien qui vaille, n'apporterait aucun réconfort, etc., mais il suffit qu'elle ne soit pas *totalement fausse,* pour qu'elle produise au moins quelques effets sains, pacifiants. Si l'attitude religieuse est légitime en effet, aucune forme de religion

ne peut exister qui n'apporte quelque apaisement aux facultés humaines. On peut même ajouter, si l'on admet que Dieu ne cesse d'agir dans toutes les âmes pour les amener à la vérité, qu'en toute âme religieuse sincère doivent se faire sentir certaines influences divines authentiques. Mais il y a paralogisme manifeste à conclure de ce fait : « J'éprouve *quelque chose* et même *quelque chose de normal* » — à cette assertion : « J'ai donc atteint *le terme normal* » — ou encore à passer de cette déduction, qu'on peut prévoir seule légitime en bien des cas : « Il y a certainement *quelque chose de vrai* dans *ma* religion » à cette autre : « Donc *tout* est vrai dans ma religion ; j'ai trouvé *la religion* ».

Il est à prévoir que ces erreurs de logique ne seront nulle part plus fréquentes que dans les sectes sentimentalistes [1]).

(*à suivre*). H. Pinard, S. J.

1) Du point de vue psychologique, W. James a fait voir leur illusion, en montrant que le sentiment religieux ou mystique (au sens large) « n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre, *no specific intellectual content whatever of its own*... et peut s'accommoder des théologies les plus disparates, *the most diverse*, à seule condition qu'elles puissent trouver dans leur cadre quelque place pour la modalité émotionnelle qui lui est propre »; *The Varieties of Religious Experience*, p. 425.

XIV

« COGNOSCENS FIT ALIUD IN QUANTUM ALIUD »

Exposer clairement sa pensée en un compte rendu forcément succinct est chose trop difficile pour que l'on doive s'étonner que furent insuffisamment comprises les critiques que nous suggérait la formule précitée [1]).

Dans une note de la 3e édition de son ouvrage : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, le R. P. Garrigou-Lagrange écrit [2]) :

« Nous sommes très surpris de voir un néo-scolastique comme » M. Balthasar, méconnaître cette grande thèse aristotélicienne et » thomiste : *Cognoscens fit aliud a se*, voir les commentaires de » Cajetan et de Jean de Saint-Thomas in 1am, q. 14, art. 1. Il y a des » ascensions philosophiques uniformément accélérées, et d'autres » uniformément retardées. On le voit particulièrement si l'on suit » depuis Aristote jusqu'à nos jours les interprétations qui ont été » données de cette profonde formule : *cognoscens quodammodo fit* » *cognitum ; anima est quodammodo omnia.* III *De anima*, c. 8, » Comm. de saint Thomas l. 13. Scot et Suarez sur ce point diffèrent » notablement de saint Thomas. » [3]).

La formule que nous avons critiquée en des termes qui ont surpris le R. P. Garrigou-Lagrange, est la suivante :

« Cognoscens secundum quod cognoscens, differt a non cogno- » scentibus, prout fit aliud in quantum aliud et hoc immaterialitatem » supponit, dit en substance saint Thomas (1a, q. 14, art. 1) » [4]).

1) Cfr. *Revue néo-scol. de Phil.*, 1921, pp. 85 et 86 ; R. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature*, 3e édit. Paris, Beauchesne, 1920, p. 136.

2) *L. c.*, p. 100.

3) Cfr. Vacant, *Etudes comparées sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Scot*, 1891, pp. 88 à 107.

4) Cfr. R. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, etc., p. 136.

Cette formule ne se rencontre pas sous la plume du Docteur Angélique. Elle n'est pas *prout jacet* chez Cajetan, ni non plus chez Jean de Saint-Thomas. Nous voudrions le montrer avec un soin d'autant plus vigilant que le voisinage métaphysique de Scot et de Suarez n'est pas de nature à nous plaire.

*
* *

Dans la *Revue Thomiste* de 1922 (pp. 343 et sqq.) le R. P. Gredt, O. S. B., professeur au Collège Saint-Anselme à Rome, consacre un article au *Dernier fondement de notre connaissance du monde sensible.*

Une note terminale cite notre nom à la suite du nom de M. Lemaire, professeur au Petit Séminaire de Malines, laissant croire par là que nous souscrivons à la pensée que ce dernier exprimait en ces termes :

« L'interprétation immédiatiste exagérée laisse sans réponse la » question qu'elle veut résoudre... L'élément essentiel immédiat » de toute connaissance qu'il faut expliquer ici, c'est l'opposition » du sujet connaissant à l'objet connu. Or, si connaître un objet » extérieur c'est s'unir à lui, c'est en une certaine manière le deve- » nir, où sera la base d'une opposition de nous-même à lui » [1])?

Notre critique de la formule : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » portait uniquement sur la connaissance intellectuelle. C'est au nom de son immanence, de son caractère transcendantal nécessaire, que, négligeant à dessein la sensation, nous refusions de souscrire à une formule qui doit nécessairement être commentée et perdre ainsi le bénéfice de sa concision.

C'est uniquement de la connaissance *sensible* des objets extérieurs dont s'occupe M. Lemaire. Il reproche à la formule de *trop* unifier, de trop peu insister sur la nécessaire opposition du sujet connaissant et de l'objet connu.

Nous parlons au contraire de connaissance intellectuelle et reprochons à la formule d'identifier *trop peu,* de ne point assez unifier.

Cette remarque suffira pour que, tout autant que le voisinage métaphysique de Scot et de Suarez, le voisinage psychologique de M. Lemaire soit laissé en compte à une méprise que nous voudrions tout de bon dissiper.

1) Cfr. J. Lemaire, *Etudes sur la connaissance sensible des objets extérieurs.* Malines, p. 34.

Le R. P. Gredt résume ainsi la pensée de saint Thomas [1]) :

« Ce qui distingue l'être connaissant du non connaissant c'est que » le premier est susceptible de formes étrangères, tandis que le » second est exclusivement limité à sa forme propre. L'être inca- » pable de connaissance ne reçoit jamais autre chose que lui-même ; » tout ce qu'il reçoit, il le fait sien. Par la nutrition et l'intus- » susception, les substances absorbées deviennent la propre sub- » stance de celui qui les absorbe ; les accidents reçus dans un sujet » en deviennent les propres accidents. Dans ce cas, nous en conve- » nons, il n'y a plus place pour une opposition. Mais l'être connais- » sant reçoit autre chose que lui, sans que cette autre chose subisse » la moindre atteinte ; elle reste autre, telle qu'elle est. L'opposition » entre l'autre et le sujet connaissant n'est nullement détruite parce » que celui qui reçoit, reçoit ici selon un mode supérieur, reçoit » immatériellement ou objectivement. Celui qui nie cela, nie la con- » naissance, ni plus ni moins ».

Nous souscrivons à tout cela sans réserve [2]). Nous admettons que, si la matière ne devient pas la forme mais la reçoit en l'individuant, le connaissant en tant que tel est *intentionnellement* l'objet connu. Il est vraiment l'autre dans ce sens que se trouve en lui, *en tant que connu*, l'être de l'objet, c'est à dire une autre substance dans le cas où l'objet connu est un être substantiellement distinct de celui qui le connaît.

Seulement, à notre avis, la formule *cognoscens fit aliud in quantum aliud* traduit trop imparfaitement cette doctrine et en tout cas saint Thomas ne l'emploie jamais. Si, dans la polémique idéaliste, son caractère un peu paradoxal lui assure quelque avantage, la formule précitée prête trop le flanc à l'agnosticisme métaphysique pour que nous puissions l'accueillir. De là à méconnaître la thèse aristotélicienne et thomiste au sujet de la connaissance, comme nous en sommes accusé [3]), il y a de la marge.

1) Cfr. *Revue thomiste*, l. c. in fine.

2) Lire à propos de connaissance et d'assimilation les notes très pénétrantes d'exégèse thomiste écrites par J. de Tonquédec, dans *Archives de Philosophie*, vol. I, pp. 56 à 62 ; voir aussi dans ce même cahier I du vol. I, des *Archives de Philosophie*. Paris, Beauchesne, 1923 : *L'union du sujet et de l'objet dans la connaissance chez Aristote, d'après le commentaire de Cajetan*, par Pierre Aubron, pp. 25 à 31.

3) Cfr. plus haut, p. 294.

I

» Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, écrit
» saint Thomas (1ª p., q. 14, art. 1, *initio*) quia non cognoscentia
» nihil habent nisi formam suam tantum, sed *cognoscens natum est*
» *habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cogno-*
» *scente*. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est
» magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium
» habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit
» Philosophus quod anima est quodammodo omnia » (*De anima*, l. III,
» texte 37).

« *Natum est* cognoscens, *etiam rei alterius* formam habere », écrit saint Thomas. En vain cherchons-nous les raisons que l'on pourrait présenter pour substituer à cela cette autre formule : « Cognoscens fit aliud in quantum aliud ». La première s'applique à toute connaissance ; la seconde ne peut avoir et n'a pas même cette prétention. Elle s'applique d'autant moins que plus parfaite est la connaissance ; toujours d'ailleurs elle demeure l'occasion d'une fondamentale méprise.

Développons cette idée.

Corrélatives sont la connaissance de soi et la connaissance de l'autre. Plus on se connaît, mieux on se tire au clair, et plus parfaitement aussi on atteint intelligiblement les autres êtres.

1° Le « aliud », le non-moi mis à portée du moi, placé dans sa sphère de pénétration intellectuelle, intériorisé, n'est ni l'objet exclusif, ni l'objet propre de la connaissance comme telle.

2° Dieu, connaissance parfaite parce que parfaite immanence, autosuffisance absolue, Etre sans mélange de non-être, ne devient pas, Il est. Sa connaissance c'est l'être. Il atteint l'autre que Lui-même, sans doute, mais c'est en tant qu'Il le crée ou qu'Il le peut créer.

3° Atteindre en le devenant, en l'étant intentionnellement l'autre en tant qu'autre, c'est poser que le connaître atteint *immédiatement* l'autre, sans aucun intermédiaire. Or la perfection du connaître n'atteint l'autre que *médiatement*. Dieu connaît les choses *prout sunt in se ipsis*, mais Il les connaît en Lui-même, *in se ipso* puisque leur être même, leur essence n'est que par Lui. Pour les connaître adéquatement telles qu'elles sont, il faut les connaître dans *leur totale dépendance*.

« Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso

» quia Seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt » *non in seipsis sed in seipso*, in quantum essentia ejus continet » similitudinem aliorum ab ipso » 1ª, q. 14, art. 5, in fine.

4° Essentiellement composé d'un corps et d'une forme substantielle spirituelle, principe d'unité de tout l'être humain, l'homme pense la matière et l'esprit. Il atteint la matière directement, *premièrement;* il l'universalise pour la comprendre, il la dématérialise. Il atteint l'âme intellectuelle *secondairement*, dans l'unité de sa conscience spirituelle, spontanée et réfléchie. Cette valeur immatérielle saisie dans une décision libre, par exemple, n'a point à être dématérialisée ; aussi bien n'est-ce pas la singularité qui est opaque à la connaissance intellectuelle, comme le remarque souvent saint Thomas, c'est la matérialité. L'esprit est donc atteint immédiatement mais secondairement dans l'acte de conscience intellectuelle. Il est connu individuellement dans la loi de l'opération humaine en tant que telle.

« Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam » immediate apprehendat ; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit » in suam cognitionem... Ex hoc enim quod anima humana univer- » sales rerum naturas cognoscit, percipit quod species quà intelli- » gimus est immaterialis, alias esset individuata et sic non duceret » in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligi- » bilis est immaterialis intellexerunt quod intellectus est res quae- » dam independens a materia ; et ex hoc ad alias proprietates » intellectivae potentiae cognoscendas processerunt ; et hoc est quod » Philosophus dicit (in IIIº *De anima*, com. 16) *quod intellectus est* » *intelligibilis sicut alia intelligibilia*, quod exponens Commentator » dicit quod *intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia* » *intelligibilia :* quae quidem intentio nihil aliud est quam species » intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut *intelligibilis* » *actu,* in aliis autem rebus non, sed ut *intelligibilis potentia.* Si » vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus » quantum ad judicium quo sentimus ita esse ut deductione prae- » dicta apprehendimus sic notitia animæ habetur inquantum intue- » mur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus » definimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis » esse sempiternis rationibus debeat ut Augustinus dicit (l. IX *de* » *Trin.*), hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae » est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cogno- » scimus ut per se nota ad quae omnia alia examinamus, *secundum* » *ea de omnibus judicantes* » [1]).

1) *De Verit.*, q. X, art. 8.

Notre esprit se connaît donc de trois manières, conclut saint Thomas : « Mens nostra cognoscit seipsam 1° *quodammodo per essentiam suam* ». Présent à lui-même, il ne se rend pas compte de sa valeur propre « species aliorum non sunt ei innatae, *sed essentia* » *sua sibi innata est* ut non eam necesse habeat a phantasmatibus » requirere... Mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui noti- » tiam habitualem habet qua possit percipere se esse (ibid. ad 1um).

2° « *quodammodo per speciem* », en connaissant les choses comme quiddités abstraites, universelles.

3° Enfin « *intuendo inviolabilem veritatem* ». Il s'agit ici de la connaissance de lui-même et des choses par les transcendantaux, par le principe l'être est l'être et la causalité métaphysique » [1]).

La formule « *cognoscens* FIT *aliud in quantum aliud* » ne s'applique donc en rigueur qu'à la connaissance finie et encore uniquement en tant qu'elle atteint l'autre comme substance distincte de la substance du connaissant. Même dans ce cas, pour éviter la méprise à laquelle expose son laconisme, il faut la compléter comme suit : « *Cognoscens fit aliud in quantum* (intentionaliter seu accidentaliter unum cum sit, remanet tamen adhuc entitative seu substantialiter) *aliud.*

Sans doute c'est de la connaissance humaine et non de la connaissance parfaite dont veut parler le R. P. Garrigou-Lagrange. La formule sera transposée, le changement *(fit)* disparaîtra quand il s'agira de Dieu. Il n'en est pas moins vrai que ce changement n'entre pas dans la notion formelle de la connaissance, ce n'en est qu'un préambule, qu'une préparation. Que la formule de saint Thomas « cognoscens natum est *habere* formam *etiam* rei alterius » s'applique à toute connaissance, même à la connaissance parfaite et s'applique d'autant mieux que plus parfaite est la connaissance, c'est là une raison de ne point lui substituer une autre formule exigeant nécessairement un commentaire explicatif et restrictif.

Dieu en connaissant atteint l'objet fini, il sait ce qu'il est dans son altérité. Il le sait, sans avoir à changer parce que les relations montent réellement du fini vers l'Infini, elles ne descendent pas réellement, aucune œuvre divine « ad extra » n'ajoutant une perfection à l'absolu de l'être. Appliquée à Dieu, la formule « Deus (cognoscendo) est aliud in quantum aliud » devrait être ainsi commentée, la connaissance n'étant pas un accident en Dieu mais la substance

1) Voir *Archives de Philosophie,* BLAISE ROMEYER, *Science de l'esprit humain,* pp. 32 à 55. Le texte cité ici est commenté à la p. 47 et sqq.

divine : « Cognoscendo Deus est aliud in quantum (intentionaliter sub-
» stantia absoluta causalitate eminenti et totali creatrice aut exem-
» plari unum et idem cum sit, est tamen ineffabili modo virtualiter
» principium ad extra alterius quod est in se causalitate passiva
» creatrice seu exemplari totali, vere et entitative) aliud ».

* * *

Efforçons-nous de dégager à propos de la connaissance le fond de la pensée de saint Thomas.

Dans le *De verit.*, q. 2, art. 3, ad 2um nous lisons : « Deus non
» cognoscit *alia,* secundum quod in Ipso sunt si *ly* secundum quod
» refertur ad cognitionem *ex parte cogniti,* quia non cognoscit in
» rebus solum esse quod *habent in Ipso* secundum quod sunt unum
» cum eo, sed etiam esse quod habent extra Ipsum, *secundum quod*
» *diversificantur ab Eo ;* si autem *ly* secundum quod determinet
» cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non
» cognoscit res nisi secundum quod sunt in Ipso, *quia ex similitu-*
» *dine rei quae est idem cum ipso* ».

Même pensée, dans la réponse ad 3um : « Idem est ferri in simili-
» tudinem rei et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur.
» Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit
» sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa et ideo una cogni-
» tione se et alia cognoscit ».

De là résulte nettement, nous semble-t-il, le défaut de la formule *cognoscens fit aliud in quantum aliud* si elle n'est pas accompagnée d'un commentaire restrictif.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que constate le R. P. Garrigou-Lagrange lui-même quand il écrit [1]) : « Avec la connaissance intellectuelle,
» parce qu'elle est purement spirituelle, le passage du moi au non-
» moi n'est plus seulement spontané, mais réfléchi, et moi et non-
» moi sont connus précisément comme tels. C'est en réalité le tout
» premier morcelage de l'être en objet et sujet, en être absolu
» (entitatif) et être intentionnel. Dans sa première appréhension
» l'intelligence connaît l'être, le quelque chose qui est avant de se
» connaître elle-même (comment se connaîtrait-elle à vide, alors
» qu'elle n'est encore l'intelligence de rien ?) Dès lors dans cette
» première appréhension *l'intelligence connaît l'être sans le connaître*
» *précisément comme non-moi.* Ensuite sa spiritualité absolue lui
» permet de réfléchir complètement sur elle-même et de connaître

1) *Dieu, son existence, sa nature,* p. 138.

» ainsi non pas seulement le fait de son acte et par là sa propre » nature spirituelle de faculté essentiellement relative et conforme » à l'être intelligible (S. Th., *De verit.*, q. 1, art. 9; q. 2, art. 2) ».

Connaître l'autre comme entitativement distinct du moi est donc chose postérieure à la connaissance de l'unité analogique de l'être. Atteindre « *aliud in quantum aliud* » ne peut par conséquent pas caractériser la connaissance intellectuelle. C'est à travers l'être et l'unité qu'est saisie l'altérité de l'objet, du non-moi.

Dans le livre III *Contra Gentes* c. 41 on lit : « Species autem intel- » ligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam sed per- » ficit ipsum ad intelligendum ».

Demeurant ce qu'il est, l'être intelligent peut connaître des êtres substantiellement distincts de lui.

« In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquod- » que ad proprium esse naturale per formam naturalem quod » tamen est receptivum specierum aliarum rerum... Et sic anima » hominis fit omnia quodammodo... in quo cognitionem habentia *ad* » *Dei similitudinem quodammodo appropinquant in quo omnia prae-* » *existunt* ». 1ª, q. 80, art. 1.

L'immanence parfaite n'est qu'en Dieu. En Lui seul l'autre est adéquatement ramené à l'un puisque l'Être pur est cause efficiente et finale totale des êtres existants, cause exemplaire complète des êtres possibles.

Ayant pour objet l'être, la connaissance intellectuelle finie doit nécessairement rattacher le multiple à l'un. L'autre que la connaissance atteint, est autre en tant que *tel* être, il n'est pas autre *absolument*, autre en tant que être.

A l'autre absolu, la contradiction s'attache puisque l'être fonde nécessairement une unité d'analogie. Les êtres ont beau être distincts les uns des autres ; ils sont essentiellement unis entre eux. L'être isolé est contradictoire, tout être est relatif à l'être, l'autre est rattaché à l'un. Le « *aliud* » objet de la connaissance est un en tant que connu. Il peut être un, tout en demeurant l'autre, parce que nécessairement il doit participer à l'être.

Si la connaissance divine atteint l'autre que Dieu, nous l'avons dit, c'est en tant que l'autre est créé ou créable par Dieu. Proportionnellement si le fini connaît le non-moi c'est en tant que moi et non-moi sont de l'être ; ils sont distincts en tant que tels êtres, mais non formellement en tant que ramenés à l'être, objet de toute intelligence, quelle qu'elle soit.

« *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » n'est pas une formule assez profonde, assez synthétique. Elle voile la raison pour laquelle l'autre tout en demeurant l'autre à un certain point de vue, est pourtant un, à un autre point de vue, le point de vue principal. L'autre n'est autre que par le non-autre, que par le même.

C'est précisément parce que l'intelligence a pour objet l'être, l'absolu, le transcendantal, que sans devoir entitativement détruire son altérité, l'intelligence peut vraiment atteindre l'autre.

Aussi voyons-nous saint Thomas dans l'étude de la connaissance insister sur l'unité beaucoup plus que sur l'altérité.

« Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intel-
» ligit, quod quidem *est per hoc quod est unum cum eo quod intelli-*
» *gitur*. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso
» erit aliquid *aliud perfectio ipsius et eo nobilius* quod est impossibile.
» Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a
» Deo *non sit aliud quam sua substantia* (*C. Gent.* 1, c. 48). Omne
» intelligibile intelligitur secundum quod est unum cum intelli-
» gente (*C. Gent.* 1, c. 46).

» Haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens quia
» secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum
» cognitum aliquo modo est apud cognoscentem. — Si enim esset
» materiale (susceptivum talis perfectionis) perfectio recepta esset
» in eo secundum aliquod esse determinatum et ita non esset in eo
» secundum quod est cognoscibile, scilicet prout *existens perfectio*
» *unius est nata esse in altero* » (*De verit.* II, 2).

« Non enim in intelligendo est motus, unde nec proprie loquendo
» est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus
» vel motus in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud et
» in nobis fit per quemdam discursum... sed in divina cognitione
» non est aliquis discursus quasi per notum in ignotum deveniat,
» nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam cir-
» cuitus in ejus cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essen-
» tiam suam, alias res intuetur in quibus suae essentiae similitudi-
» nem videt et sic quodammodo ad suam essentiam redit. — *Formae*
» *enim in se non subsistentes sunt super aliud effusae et nullatenus*
» *ad seipsas collectae;* sed formae *in se subsistentes ita ad res alias*
» *effunduntur eas perficiendo* vel eis influendo quod in seipsis per
» se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam
» suam redit, quia omnibus providens ac per hoc quodammodo in
» omnia exiens et procedens in se ipso fixus et immixtus permanet »
(*De verit.* II, 2, *ad secundum*).

* * *

Il est vrai que la formule *aliud in quantum aliud* est employée par saint Thomas mais c'est uniquement lorsqu'il s'agit d'action transitive. Le patient est alors réellement, entitativement, distinct de l'agent.

« Intelligere est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid » extrinsecum transiens sicut calefactio transit in calefactum. Non » enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur sed » intelligens perficitur » (*C. Gent.* 1, 45).

Voilà l'action immanente, perfection de l'agent et qualité. Voici maintenant l'action transitive, les prédicaments de l'action et de la passion. « De ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum » virtus sit ultimum potentiae quae *est principium agendi in alio* » *secundum quod est aliud* ut dicitur in *V. metaph.* text. 17 » (*De potentia,* q. 3, art. 7, obj. 5).

Le texte auquel il est fait allusion est le suivant :

« Ergo totaliter principium permutationis aut motus dicitur » *potestas in diverso in quantum diversum* ».

Saint Thomas le commente comme suit : « Potentia dicitur *prin-* » *cipium motus et mutationis in alio in quantum est aliud*... potentia » igitur activa motus oportet quod sit in alio ab eo quod movetur » sicut aedificativa potestas non est in aedificato sed magis in aedi- » ficante... sicut enim omne agens et movens aliud a se movet et in » aliud a se agit, ita omne patiens ab alio patitur et omne motum » ab alio movetur » (*In metap. Arist. Comm.* l. V, lect. XIV. — Edit. Cathala, nos 955 et 956).

Il s'agit là d'une distinction entitative nécessaire. Les prédicaments de l'action et de la passion sont distincts du prédicament de la qualité. L'action transitive est vraiment la perfection du patient toujours réellement distinct de l'agent.

« *Agere in aliud in quantum aliud* », s'explique aisément dans le cas de l'action transitive. Elle se comprend comme la réduplication bien connue qui caractérise le « *motus* » : *actus entis in potentia in quantum in potentia.*

Autrement en serait-il de la formule « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* » dans le cas de l'action immanente rattachée au prédicament de la qualité. Saint Thomas fut si loin de l'employer qu'il écrivit au contraire en vue d'insister sur le caractère nécessairement immanent de la connaissance et surtout de la connaissance intellectuelle : « *Intellectum fit unum cum intelligente* ».

« Actio quae transit in aliquid extrinsecum est realiter media

» inter agens et subjectum. Sed actio *quae manet in agente non est* » *realiter medium inter agens et objectum,* sed secundum modum » significandi tantum. *Realiter vero consequitur unionem objecti cum* » *agente. Ex hoc enim quod* intellectum fit unum cum intelligente » consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utro- » que » (1ª, q. 54, art. 1, ad 3um).

Posséder davantage le non-moi c'est, comme esprit, devenir plus soi-même. Intelliger c'est devenir plus soi en devenant plus l'autre; la matière en demeurant soi ne peut devenir l'autre. Sans la changer, sans rien lui enlever, ni lui ajouter entitativement, l'intelligence finie devient la chose connue et continue néanmoins à s'en distinguer réellement.

« Per hujusmodi actionem non immutatur aliquid extrinsecum » sed totum in ipso agente agitur » (1ª, q. 54, art. 2).

Aussi bien dans la forme spirituelle, forme pure, *forma subsistens in se sed non a se,* l'acte de se connaître soi-même ne comporte-t-il pas de *species impressa,* quoique dans tout être fini (où l'activité est nécessairement distincte de la substance), une *species expressa,* un complément accidentel réel soit toujours requis. Dieu seul en effet, est par essence, identique à son opération.

» Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum » est cognoscens sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil » autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod » ipsa forma sit aliquando inhaerens et quod sit per se subsistens.

» Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium *se habeat ut* » *forma intelligibilis subsistens,* intelliget seipsum. Angelus autem » cum sit immaterialis est quaedem *forma subsistens et per hoc intel-* » *gibilis in actu.* Unde sequitur quod per suam formam quae est sua » substantia seipsum intelligat » (1ª, q. 56, art. 1, c.).

« Solus Deus cognoscit omnia per suam substantiam ; Angelus » autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed » oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res co- » gnoscendas » (1ª, q. 55, art. 1, c).

* * *

Quelle est donc l'attitude de saint Thomas à l'égard de la formule « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* » ?

1° Saint Thomas n'a pas employé cette formule.

2° « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius* », ainsi vraiment s'exprime au sujet de la connaissance la pensée thomiste.

Aussi bien cette seconde formule s'applique-t-elle à toute connaissance ; la première au contraire ne s'applique pas en rigueur à la connaissance divine *(fit)* et ce n'est qu'à la faveur d'un commentaire restrictif qu'elle peut s'appliquer dans certains cas à la connaissance intellectuelle finie *(aliud in quantum aliud)*.

Dieu connaît ce qu'il fait ou peut faire. Or l'activité créatrice est formellement immanente et virtuellement transitive. L'un, le même précède l'autre, le multiple. Il en est la raison d'être logique et métaphysique.

Composé de matière et de forme l'homme dans sa connaissance intellectuelle elle-même, est actif et passif. Multiples sont les intermédiaires (*ens ut quo*) entre l'objet (*ens ut quod*) et le sujet connaissant. *Species impressa* et *species expressa* sont requises alors que dans la sensation la *species impressa sensibilis* est inutile.

La forme pure, nous l'avons dit, n'agissant pas par essence exige non une *species impressa* pour se connaître elle-même, mais une *species expressa*. Pour connaître l'autre, la forme pure a besoin, elle aussi, de *species impressa*. L'immanence de sa connaissance est donc imparfaite, tout en étant plus complète que celle de la connaissance humaine. Dieu seul réellement identique à son être connaît par sa substance. L'intelligence divine est l'intelligence à l'état pur. L'autre du fini est atteint à travers le même qu'est la cause créatrice ; le possible est connu à travers l'essence infinie que jamais il ne peut épuiser. Dieu est le principe adéquat de l'autre. Celui-ci est plus de Dieu que de lui-même. Dieu connaît l'autre dans et par le même ; c'est le même qui pose l'autre et qui le connaît dans sa cause.

Plus le connaître fini se rapproche de l'intelligence à l'état pur, plus aussi il doit vérifier la formule caractéristique du connaissant.

Si par la connaissance, l'être intelligent fini peut être l'autre, c'est en tant que l'unité explique et soutient la multiplicité connue bien loin de la détruire, de la supplanter. « *Cognoscens qua talis est aliud* » *in quantum unum in cognitione seu intentionaliter, praevalet super* » *aliud in mera entitate* », peut-on dire.

Ainsi uniquement est sauvegardée l'immanence ; ainsi disparaît l'équivocité agnostique, ainsi doit se dépasser lui-même l'idéalisme qui voudrait nier un au-delà entitatif de la pensée pensante. Tout doit être réellement, entitativement et uniquement en soi, ou de la pensée pensée ou de la pensée pensante : tel est le postulat de l'idéalisme. La formule du connaissant comme tel pour être conforme à la philosophie thomiste, doit dans l'unité analogique que nécessairement elle pose, insister non sur l'altérité mais sur l'unité quand même du sujet et de l'objet.

En résumé donc : « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius,* formule qui se trouve plusieurs fois sous la plume de saint Thomas, n'a pas à être supplantée par cette formule non thomiste : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » dans laquelle le R. P. Garrigou-Lagrange voudrait faire passer la substance de la doctrine noétique aristotélico-thomiste.

II

Il nous reste à examiner les commentaires de Cajetan et de Jean de Saint-Thomas auxquels veut bien nous renvoyer le R. P. Garrigou-Lagrange. Y trouverons-nous la lettre et l'apologie de la formule « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* » ?

* * *

Cajetan a admirablement compris et vigoureusement exprimé un enseignement qu'aurait dû méditer Descartes et avant lui, Suarez et Vasquez.

Connaître, ce n'est pas formellement *construire, fabriquer,* mettre en soi un double de l'objet connu, qui serait alors considéré exclusivement dans cette extériorité, dans cette réelle présence ontologique comme un portrait de la chose connue dont la fidélité aurait à être établie par ailleurs.

Pour cela il faudrait connaître avant de connaître. Pour se fabriquer à soi-même et mettre en soi une image intellectuelle de l'objet, il faudrait déjà *posséder* intellectuellement ce même objet et donc ainsi le connaître.

De plus, on l'a souvent répété et on ne le fera jamais trop à l'encontre du préjugé idéaliste, ce qui dans ce cas serait connu ce ne serait plus la chose mais uniquement son portrait, sa *species,* sa présentation dans le moi. — La provenance de ce double, sa fidélité à reproduire l'original posent inévitablement des questions sans aucune réponse philosophique possible. L'idéalisme mitigé de Descartes conduit logiquement et l'histoire s'est chargée d'ailleurs de le montrer, à l'idéalisme moniste radical.

« *Disce elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi* », écrivait finement Cajetan. Le concept OBJECTIF, c'est vraiment la CHOSE connue. Le concept formel est un signe *medium quo cognoscitur,* c'est le *id quo* cognitionis et nullement le *id quod*, ou l'objet connu.

« Existimandum est enim quod anima apprehensiva est alterum

» genus entium a naturalibus et quod aequivoce communicat cum » eis in esse in potentia et recipere formas externas. Materia enim » sic recipit formam ut ex eis resultet compositum et illius com- » positi est actio sequens illam formam et non materiae nisi quia » sustinet formam et pars est compositi. Anima autem ut Averroes » optime dixit *(in 3° De anima*, tom. V) *non sic recipit cognoscibile* » *ut ex eis fiat compositum cognoscens, sed anima ipsa efficitur ipsum* » *cognoscibile et sic facta in actu agit* »[1]). « Habet itaque intellectus » quod active concurrat ad intellectionem *non ex partiali ratione* » *agendi ut Scotus contra Aristotelem finxit, nec praecise ex specie* » *intelligibili ut moderna ignorantia intelligit.* Sed ex hoc ipso quod » animalis vis in actu est... Falluntur autem plurimi in hoc quia de » anima judicant ad modum rerum naturalium, cum tamen Averroes » dixerit quod *magis fit unum ex intellectu et intelligibili quam ex* » *materia et forma et consequenter* fit magis unum operans ».

« Intelligere non est formaliter pati quamvis proprie loquendo » non sit etiam formaliter agere *sed potius active passiveque vitaliter* » *operari*... Intelligere nihil aliud est quam intelligentium esse actu » intellectum. Est modus quidam activi et passivi magis quam acti- » vum et passivum. Et sic inter sapientes loquendum esset ».

« Cognoscens autem recipiens cognitum non recipit ipsum propter » operationem alicujus compositi resultantis ex eis, neque propter » operationem ipsius cogniti, *sed propter specificationem propriae* » *operationis ipsius cognoscentis.* — Nec obstat quod visibile ut » receptum in visu est accidens et visus sit subjectum, quoniam » hoc est per accidens, id est ex necessitate materiae et non est per » se primo intentum. — Cognoscens et cognitum non eadem inten- » tione in omnibus sunt unum, sed magis et minus diminute adeo » quod in solo Deo sunt omnino idem... ».

« ... Ex intellectu et intellecto non fit tertium sicut ex materia et » forma ; assignando enim pro ratione majoris unitatis exclusionem » tertii aperte docuit (Averroes) unitatem consistere in hoc *quia* » *unum est aliud.* Unde Aristoteles in III° *De anima,* hoc idem » praedocuit dicens quia anima est omnia intelligibilia et sensibilia. » Ostenditur autem hanc esse veram differentiam ex eo quod omnes » communes animi conceptiones et conclusiones ei consonant : sci- » licet *quod accidit cognoscitivo et cognito diversitas inter ea*, et » similiter compositio eorum et similiter quod cognitum habeat » esse intentionale in cognoscente, et quod in nulla natura possunt » adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens *ut unum sit*

1) C'est nous qui soulignons, ainsi que dans la suite.

» *idem alteri salvis rationibus eorum*, ut de cognoscente et cognito » comperimus ».

Il semble que la formule préférée de Cajetan comme caractéristique de la connaissance soit la suivante :

« Unum (seu cognoscens) est idem alteri (seu cognito), salvis » rationibus eorum » ou encore : « Natura cognoscitiva est non solum » ipsa sed altera ».

Cajetan écrit également : « *Unum est aliud* » et non pas : « *fit aliud* », bien que l'on rencontre sous sa plume : « Anima *efficitur* cognoscibile ».

Cajetan n'emploie donc pas la formule proposée par le R. P. Garrigou-Lagrange : « Cognoscens fit aliud in quantum aliud ».

Le contraire se trouve même dans cette phrase du célèbre commentateur de saint Thomas : « *Accidit* cognoscitivo et cognito diver- » sitas inter ea ». S'il est accidentel par rapport au connaissant que le connu soit autre, divers de lui, la formule « *esse aliud in quantum aliud* » ne peut pas caractériser la connaissance [1]).

* * *

Reste Jean de Saint Thomas. Dans le *De Intellectu*, q. X, art. 3, il résume ainsi sa pensée : « Omnis capacitas cognoscendi provenit » ex una radice nempe ex immaterialitate, quanto enim aliquid » magis segregatum est a materia *magis aptum est fieri alia a se*, » non in ratione ipsa materiali et *entitativa sed in formali repraesentativa* ».

Il développe longuement cette idée dans son Commentaire in 1am S. Th., q. 14, art. 1.

Nous y rencontrons la formule : « *Cognoscens fit aliud a se* » mais sans la réduplication du R. P. Garrigou-Lagrange « *in quantum aliud* ».

Voici le texte intégral : « Signanter sanctus Thomas in hac quaes- » tione non dixit quod cognoscentia elevantur supra non cognos- » centia per hoc quod recipiant formam alteram, sed *per hoc quod* » *habent formam rei alterius et formam alteram*, nam forma altera » est idem quod forma ab extrinseco proveniens et non ex propriis, » sed haec ipsa forma hoc ipso quod informative et entitative con- » jungitur subjecto fit forma sua, hoc est possessa ab eo in quo est

1) Les textes cités de Cajetan sont extraits de son Commentaire in 1am S. Th., q. 14, art. 1, nos XVIII et XIX, — voir dans *Archives de Philosophie*, le Commentaire de Cajetan sur le Περὶ ψυχῆς, par Pierre Aubron, surtout pp. 30 et 31.

» et ab ipso habita entitative. Sed forma alterius est idem quod » forma *quae res alteras in sua distinctione manentes trahat et con-* » *jungat ipsi cognoscenti* quod non potest fieri realiter et entitative, » sic enim corrumperetur aut mutaretur res illa, sed repraesentative » et intentionaliter quod in summa nihil aliud est dicere quam quod » illa natura erit cognoscens quae est capax ut sibi repraesentetur » aliquid et ita non solum per informationem entitativam *sed per* » *repraesentationem recipiat et fiat aliud a se.* Recipere intentiona- » liter hoc est *ut formae existentes in altero fiant etiam suae non* » *communicatione entitativa sed repraesentativa* ».

« Ulterius dicit S. Thomas quod ut aliquid repraesentetur alteri » et *repraesentative fiat aliud*, requiritur aliqua immaterialitas idest » aliqua elevatio supra modum recipiendi materialiter et entitative » tantum, quod etiam verissimum est, *nec enim cognoscentia fiunt* » *illud extra se materialiter et entitative quando sibi repraesentantur* ».

Citons encore ce passage caractéristique : « Subjecta illa quae » recipiunt formas alias seu alteras *hoc ipso quod recipiunt per* » *inhaerentiam faciant suas*, hoc est ad se entitative pertinentes » utpote entitative informantes se, *non tamen recipiunt formam* » *alterius* sicut cognoscentia quae recipiunt formam modo inten- » tionali seu repraesentative, id est non solum ut sit in se sed *etiam* » *ut repraesentet sibi* et sic *repraesentative fiunt aliud a se*, quod » nulli rei non cognoscenti convenire potest, quia nihil quod est » non cognoscens potest sibi aliquid repraesentare *et fieri sic aliud* » *a se* ».

On voit que « *repraesentative fieri aliud a se* » est une formule chère à Jean de Saint-Thomas, mais il n'ajoute pas la réduplication « in quantum aliud ».

Dans le passage suivant pourtant nous trouvons sous la plume de Jean de Saint-Thomas une réduplication qui pourrait paraître équivalente : « Modus vero recipiendi intentionaliter est *modus recipiendi* » *formam alterius etiam ut alterius*, id est quae existendo entitative » in altero communicetur repraesentative intentionaliter sibi, ita » quod fiat alterum a se repraesentative... Quem modum informandi » licet aliqui rejiciunt contra Cajetanum in praesenti, ponitur tamen » a S. Thoma, C. Gent. III, c. 51, ubi inquit : Quod Deus non potest » esse forma alterius secundum esse naturaliter, sed secundum esse » intelligibile, quia species unita intellectui non constituit aliquam » naturam sed perficit ad intelligendum. Et idem habet in IV°, » dist. 49, q. II, art. 1 in fine et q. VIII, *de Verit.*, art. 1 ».

On nous permettra de faire observer que cette réduplication, après l'insistance mise à distinguer forma alterius de forma altera,

avec l'addition de cette particule *etiam* qui met une forte sourdine à l'altérité, sonne assez différemment de « cognoscens fit aliud in quantum aliud » pour qu'on puisse ne pas reconnaître pour cette dernière formule, le parrainage de Jean de Saint-Thomas.

Quoi qu'il en soit de cette question assez secondaire de patronage philosophique, nous avons montré que la formule « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* » n'est pas dans saint Thomas et que, telle quelle, elle ne se trouve ni chez Cajetan ni chez Jean de Saint-Thomas.

Nous avons indiqué les raisons pour lesquelles la formule « *cognoscens fit aliud a se* » n'est pas à l'abri de tout reproche surtout si elle est flanquée d'une réduplication d'altérité même tempérée par un *etiam*.

En terminant cette note répétons bien clairement une dernière fois que ce qui nous sépare du R. P. Garrigou-Lagrange, ce n'est en aucune façon une question de doctrine. C'est uniquement une question d'opportunité dans l'emploi d'une formule.

Il nous paraît que dans la connaissance intellectuelle, ce sur quoi avant tout il convient d'insister, c'est sur l'unité analogique nécessaire du sujet et de l'objet quels qu'ils soient ; l'altérité, l'opposition ne doit paraître qu'ensuite et à l'arrière-plan.

Dès lors, toute formule où la réduplication de l'autre est mise en évidence, même tempérée par un *etiam*, nous semble prêter le flanc à une critique fondée et comme telle devoir être évitée avec soin. Il est intéressant et suggestif de constater enfin que, malgré son caractère largement accueillant à l'égard de certaines formules inadéquates [2]), saint Thomas ne l'a nulle part employée en parlant de l'action immanente.

N. Balthasar.

1) Cfr. sur ce point : *Arch. de Phil.*, De Tonquédec, *l. c.*, pp. 60 et sqq.

XV

LA VRAISEMBLANCE DU PROBABLE

L'étude du probable doit ses difficultés spéciales à ceci : que le probable tient en quelque sorte le milieu entre le certain et l'incertain, alors qu'objectivement il n'y a pas de milieu entre le vrai et le faux. Tandis que le vrai est, de soi, l'objet d'un assentiment intellectuel parfait, et l'erreur l'objet d'un parfait refus d'assentiment intellectuel, le probable est l'objet d'un assentiment raisonnable imparfait. Mais cet assentiment est-il encore raisonnable s'il est imparfait ? Car il n'y a, semble-t-il, pas d'autres attitudes raisonnables que d'affirmer net ce qui est vrai, de nier net ce qui est faux, et de s'arrêter net si on ne sait de quel côté prendre pour aboutir ? A quoi l'on répond : Peut-être bien ! mais faute du parfait on se contente de l'imparfait, avec des réserves et provisoirement ; et cela encore est raisonnable, même en fait d'assentiment intellectuel qui doit porter sur le vrai. En effet le probable est vraisemblable, et on lui donne par correspondance un assentiment semblable à celui que l'on donne au vrai, c'est-à-dire un assentiment presque absolu, presque définitif, presque certain...

Le probable est vraisemblable, dit-on. Et l'on ajoute : Le probable étant semblable au vrai, il tend au vrai, donc il s'approche du vrai.

Nous tâcherons d'établir la signification exacte des deux expressions *ressembler au vrai* et *s'approcher du vrai.*

* * *

Mais il nous faut avant cela faire trois remarques de portée générale.

1° La première est celle-ci : quand, à propos du probable, on parle de ressembler au vrai et de s'approcher du vrai, on ne peut considérer qu'une proposition simple, et non un ensemble complexe de propositions. Supposons que la réponse complète à une question d'une certaine ampleur — par exemple : racontez-nous tel incident — constitue un système de vingt propositions simples, chacune d'elles vraie pour son compte. En tel cas, il y a lieu d'appeler plus ou moins semblable au vrai et proche du vrai quelque autre réponse

qui contient dix-neuf ou dix-huit ou dix-sept éléments vrais, soit que cette réponse ne contienne rien de plus, soit qu'elle y ajoute respectivement un ou deux ou trois éléments faux. Ici le sens des expressions *ressembler au vrai*, et *s'approcher du vrai*, n'est pas douteux, pourvu que l'on remarque qu'il ne faut pas seulement compter mais encore peser les éléments de la réponse. Qu'on remarque surtout que ce mot le vrai signifie, dans l'espèce le vrai *tout entier ;* c'est la réponse de tous points complète à une question complexe. Dès lors une réponse qui « ressemble au vrai et qui s'en approche », c'est celle qui contient une forte dose de propositions vraies, qu'on peut désigner d'ailleurs sûrement.

Si nous ne craignions quelque subtilité, nous distinguerions deux espèces de réponses incomplètes à une question complexe : celles qui ne disent pas tout ce qu'il faudrait dire, mais qui sont vraies en tout ce qu'elles disent, et celles qui teintent de faux un grand fond de vérité. Des premières il serait plus exact de dire qu'elles s'approchent du vrai, et des secondes qu'elles y ressemblent.

Quoi qu'il en soit, les expressions *ressembler au vrai* et *s'approcher du vrai,* s'appliquent avec un à-propos spécial aux mathématiques. Comme il s'agit là de vérité en matière de quantité, il est tout naturel d'y parler de quantité en matière de vérité. Le mathématicien appelle vérité, tout court, la solution *exacte* d'un problème ; il considère comme plus ou moins semblable au vrai ou plus ou moins proche du vrai toute solution qui, à la rigueur, n'est pas plus ou moins vraie mais plus ou moins exacte. Ainsi le nombre qui traduit π (rapport du diamètre d'un cercle à la circonférence) est dit plus ou moins proche du vrai selon qu'il contient plus ou moins de décimales et, bien entendu, celles qu'il faut. Le rapport π étant incommensurable, l'évaluation adéquate de π est impossible. Sont vraies, et dès lors en somme également vraies, toutes les réponses faites de quelques chiffres exacts pour la place qu'ils occupent et des mots *etc. ;* p. ex. : 3,1415 etc., 3,14159 etc. ; mais toutes ne sont pas également exactes : la dernière s'approche plus de la solution. C'est pourquoi l'on dit qu'elle s'approche davantage du vrai ; mais il faut comprendre cette façon de parler. Car ce que l'on donne généralement pour la solution définitive (à savoir 3,1416) n'est en somme ni la formule vraie ni le chiffre exact ; mais comme 3,1416 n'excède assurément pas même de $\frac{1}{100,000}$ la réponse exacte qu'on doit renoncer à formuler, comme donc tout autre chiffre déterminé différerait aussi plus ou moins de cette réponse, on s'arrête à dire : $\pi = 3,1416$, car l'inexactitude est le plus souvent

sans importance pratique. Voilà bien le cas de parler d'une réponse qui ressemble au vrai et qui s'en approche, au point de pouvoir tenir lieu de l'inaccessible vrai lui-même. Or remarquons bien que dans le cas de cette thèse de mathématique, comme dans celui d'une réponse incomplète ou partiellement inexacte donnée à une question de quelque ampleur, il y a toujours moyen de mesurer plus ou moins exactement la part de vérité qu'elles contiennent, qu'il s'agisse du nombre et de l'importance d'éléments vrais ou d'une approximation à l'exactitude mathématique. Donc quand il s'agit de propositions evidemment ou implicitement complexes, les expressions *ressembler au vrai* et *approcher du vrai* ont le sens que nous avons déjà signalé, à savoir : être fortement doté d'éléments vrais.

Or, il est incontestable que cette façon-là de ressembler au vrai et de s'en approcher ne constitue pas du tout la vraisemblance qui est propre à la probabilité. Une narration faite fondamentalement de vérité mais entachée d'erreur, est-elle à ce titre-là probable ? Nullement. Car on doit y avoir trié le vrai certain et le faux certain pour pouvoir en dire qu'elle ressemble au vrai et du même coup qu'elle en diffère. Une pareille narration n'est pas probable mais panachée, à retoucher et à corriger. — La réponse $\pi = 3,1416$ est-elle probable ? Pas davantage : elle est — et cela certainement — erronée en somme, mais à peu près exacte, et pratiquement assez exacte.

Quand donc on dit que le probable a pour caractéristique de « ressembler au vrai » et de « s'en approcher », on prend ces mots dans un sens différent de celui que nous avons considéré jusqu'ici et dans un sens qui ne s'applique proprement qu'à une proposition simple non complexe. Nous ne prétendons pas qu'une proposition complexe ne puisse pas aussi être probable ; mais nous prétendons qu'en bonne méthode, il nous faut ne considérer jamais que des propositions simples pour savoir en quoi consiste exactement cette vraisemblance du probable qui ne soit pas cette ressemblance avec le vrai, dont nous venons de parler.

2° La seconde remarque que nous voulions faire, c'est que ces propositions simples dites probables sont toujours des conclusions. Une proposition probable n'est jamais immédiate ou intuitive ; elle ne peut être que le résultat d'un raisonnement. Car ce qui se voit immédiatement ne peut être que franchement certain, et ce n'est pas le cas du probable.

3° Enfin, les conclusions probables, pour être dites telles, doivent être prises formellement en connexion avec leurs arguments. Sans doute les autres conclusions, celles qui ne sont pas seulement pro-

bables mais certaines, ne sont certaines, elles aussi, qu'en vertu de la preuve qui les appuie ; mais quand je considère comme certaine telle proposition médiate, je la considère comme l'expression du vrai et dès lors mon attention se fixe sur sa vérité même, à savoir sur la similitude que cette proposition a avec un objet dont elle est l'expression, plutôt que sur la filiation qu'elle a avec l'argumentation qui m'a fait découvrir sa vérité. A supposer donc qu'en fait de conclusions certaines on puisse faire abstraction de la filière dialectique qui les rend accessibles à la raison, il n'en va pas de même des conclusions probables. En y adhérant — de quelque façon qu'on y adhère — on ne peut pas perdre de vue le raisonnement qui les appuie ; tant qu'il n'est pas sûr qu'elles soient des vérités, il n'y a de certain que ceci : qu'elles sont des conclusions. En d'autres mots, ce sont des enfants qu'on n'a pas encore sevrés, parce qu'ils ne sont pas encore assez forts.

I

Ces trois observations faites, il nous sera facile de montrer en quoi le probable est vraisemblable.

Une proposition probable est vraisemblable parce que les arguments qui l'appuient sont semblables à des arguments rigoureux. Prise en elle-même, c'est-à-dire comme affirmation détachée de sa preuve et dépouillée de la restriction *probablement*, une pareille proposition est plus que semblable au vrai si elle est vraie et moins semblable au vrai si elle est fausse. En soi, jamais elle n'est semblable.

Donnons un exemple.

Pierre est gravement malade du typhus. Deux médecins le soignent, le Dr Tantpis et le Dr Tantmieux. Tous deux, et tout le monde avec eux, ignorent la vérité que seul l'événement futur révélera, notamment que Pierre mourra. En attendant, il est probable qu'il mourra, dit Tantpis ; il est probable qu'il ne mourra pas, dit Tantmieux. En soi, la réponse de Tantpis est plus que semblable au vrai, elle est le vrai lui-même. En soi, la réponse de Tantmieux est moins que semblable au vrai, elle en est le contraire, elle est le faux. A moins donc de soutenir que le vrai ressemble au vrai — ce qui est trop peu dire — et que le faux y ressemble aussi — ce qui est trop dire — on ne peut appeler « vraisemblables » ni le pronostic de Tantpis ni le pronostic de Tantmieux tant qu'on les considère en soi. Comment donc les considère-t-on pour les appeler

vraisemblables ? Dans leurs arguments. Les arguments de Tantpis sont semblables aux bons, et ceux de Tantmieux aussi. Presque tous les hommes atteints de typhus en meurent, dit le Dr Tantpis; or Pierre est atteint de typhus ; donc, probablement, il en mourra. Peu d'hommes très robustes en meurent, dit Tantmieux ; or Pierre est très robuste ; donc, probablement, il en réchappera. Tous deux raisonnent juste et arrivent à une conclusion probable parce que leurs arguments sont à peu près ceux qui établiraient des conclusions rigoureusement incontestables et montreraient le vrai, l'unique vrai. S'ils recouraient à des arguments tout à fait rigoureux, il est évident qu'il n'y aurait qu'un seul médecin qui réussirait à les trouver. Il faudrait que Tantpis dise : *Tous* les typhoïdes meurent, or... donc...; ou que Tantmieux dise : *Tous* les hommes robustes en réchappent, or..., donc... Ces raisonnements-là seraient valables dans la forme, tous deux, l'un des deux au moins utilisant une majeure ou une mineure erronée. Mais dans l'exemple de plus haut aucun des deux raisonnements ni celui de Tantpis ni celui de Tantmieux ne sont vraiment sophistiques, et les prémisses sont toutes vraies (nous le supposons bien entendu, car il ne s'agit pas en ce moment de médecine mais de logique).

Car remarquons bien que l'argument invoqué en faveur d'une proposition vraisemblable n'est pas dit *semblable au vrai,* mais *semblable à un argument rigoureux.* Ainsi la proposition : *presque tous* les typhoïdes meurent, n'est pas seulement semblable au vrai : elle est bel et bien vraie tout court; elle est aussi vraie ni plus ni moins que cette autre : *tous* les décapités meurent ; mais elle ressemble à une bonne majeure de syllogisme ; elle en est presque une, à cause même du mot *presque.*

Par occasion disons un mot des arguments probables. Il nous semble qu'on doit les distinguer en deux genres : *a)* Les arguments probables qui n'utilisent que des propositions certaines ; *b)* ceux qui utilisent une ou plusieurs propositions probables, établies comme telles par un raisonnement du premier genre. Les arguments du second genre peuvent se ramener à ceux du premier genre ; et ceux-ci peuvent se subdiviser en trois espèces : ceux qui ressemblent à une déduction rigoureuse, ceux qui ressemblent à une induction rigoureuse et ceux enfin qui ressemblent à l'argument extrinsèque, ou d'autorité, qui serait rigoureux.

Les premiers sont ceux qui utilisent un terme moyen à peu près général, comme dans les exemples donnés plus haut ; les seconds sont les arguments d'analogie ; et les troisièmes des arguments d'autorité humaine, l'autorité divine étant déterminante. Bien

entendu, une thèse est plus ou moins probable selon que chaque argument qui l'établit ressemble plus à l'argument correspondant qui serait rigoureux, et selon qu'elle invoque plus d'arguments, et selon que ces arguments sont empruntés à des aspects plus variés. Il y a lieu de remarquer aussi que des faits qui ne donnent lieu chacun qu'à un argument probable donnent lieu, s'ils sont pris en masse, à un argument certain et l'autorité humaine, par exemple, peut donner lieu à un argument rigoureusement concluant, comme tous les historiens vous le diront.

Nous savons donc en quoi consiste la ressemblance du probable : une conclusion formellement prise comme probable est vraisemblable parce qu'elle est appuyée sur un système de propositions vraies qui constituent le semblant d'un argument rigoureux.

En elle-même, qu'est-elle?

Nous ne savons pas. Nous savons que, en elle-même, elle est vraie *ou* fausse, qu'elle est donc ou bien plus ou bien moins que semblable au vrai, mais jamais précisément semblable. Donc le mot « semblable au vrai » n'a, pour une proposition simple, *prise en elle-même,* pas de sens acceptable.

II

Et quelles significations peut avoir l'expression *s'approcher du vrai*, appliquée au probable, à savoir à une proposition simple, prise formellement en union avec l'argument qui l'appuie ?

Nous lui voyons cinq significations :

1° S'*approcher du vrai* est tout juste la même chose que *ressembler au vrai*, l'argument qui appuie une proposition probable méritant d'être appelé, indifféremment, *semblable* à l'argument rigoureux ou *proche* de l'argument rigoureux.

2° L'ensemble solidaire d'une conclusion probable et des arguments qui l'appuient contient une forte dose de vrai, à l'égal des propositions complexes qui de ce chef sont dites proches du vrai.

Il faut connaître beaucoup de physique certaine pour émettre une hypothèse probable ; et cela est vrai aussi de la théologie, de la géologie et de toutes les autres sciences.

3° Dès lors, le savant qui se rend le mieux compte du degré exact et du pourquoi de la probabilité d'une conclusion est également, de soi, aussi près que possible de la découverte de la vérité vraie, celle-ci dût-elle même contredire la thèse probable.

4° Une proposition probable rapproche mon esprit de la certitude dont l'objet propre est le vrai.

5° Le probable engendre des certitudes ; ce qui constitue entre le probable et le certain une parenté très proche, aussi proche que possible, la paternité elle-même.

Reprenons les deux dernières de ces cinq propositions, car il n'y a plus lieu de revenir encore sur les trois premières.

L'effet propre de la probabilité d'une proposition est, disions-nous, de rapprocher l'esprit de la certitude.

Mais c'est en cela tout juste que la probabilité peut l'éloigner du vrai, si effectivement le probable est l'erreur.

Bien plus, c'est précisément la probabilité qui réussit le mieux à bien tromper les hommes. De ce que l'erreur ne puisse pas devoir son crédit à l'évidence (auquel cas ce ne serait plus l'erreur), elle ne peut le tenir que de la probabilité, à l'égard d'esprits sérieux.

— Pardon ! m'objectera-t-on, elle peut le tenir du sophisme !

— Oui, à l'égard des esprits inattentifs. Et dans le cas même, qu'on considère que la plupart des sophismes sont tout juste des arguments probables qu'on donne pour plus qu'ils ne valent et pour concluants. On ne se trompe jamais ni aussi tenacement, ni aussi longtemps, ni en aussi bonne et nombreuse compagnie, ni aussi pratiquement, ni aussi innocemment, bref on ne se trompe jamais aussi bien (ou si l'on préfère aussi mal) que quand le probable et le très probable sont en même temps le faux. Ce qui n'a rien d'impossible : le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable et partant, vice versa, le vraisemblable peut n'être pas le vrai. Tout le monde s'y serait trompé, ajoutent alors, pour s'excuser, ceux qui se sont mépris. Mais se tromper avec tout le monde n'est pas moins se tromper que se tromper tout seul. C'est même bien pire pour la masse, dirait La Palisse, — homme sensé s'il en fut, et qui acquit le mérite justement inoublié de ne jamais prendre pour certain que ce qui l'était incontestablement.

C'est donc avec les plus grandes réserves qu'il faut admettre que le probable, étant le semblable du vrai, en soit aussi le précurseur et finalement le faisant-fonction [1]).

Entre un blessé qui en est à son dernier quart d'heure et un autre qui est atteint par un verdict probable, il y a la même différence

1) Que le vraisemblable soit faisant-fonction du vrai lui-même semble sous-entendu par M. Ed. Janssens quand il exalte au plus haut la vertu pacifiante de cet adage aristotélicien : *Verum et simile vero ejusdem est facultatis videre* (*Revue néo-scolastique*, 1923, p. 214).

qu'entre un couteau qui frappe presque en plein cœur et un argument qui est presque correct. De ces deux blessés l'un ressemble à un mort et l'autre à un condamné. Vous pouvez, sans danger d'erreur, préparer les funérailles du premier ; mais ne pleurez pas d'avance celui que n'a meurtri qu'une logique approximative. C'est d'elle souvent qu'on pourra dire que ceux qu'elle a tués se portent assez bien.

C'est le moment de rencontrer directement la théorie qui soutient que le probable ne serait pas douteux. Cela est tout à fait faux : le probable est douteux.

Dans le n° 98 de la *Revue néo-scolastique* (année 1923, p. 210), M. Ed. Janssens, que nous avons le vif regret de contredire, écrit[1] : « A côté des jugements nécessaires et des raisonnements nécessaires, qui constituent le domaine de la certitude scientifique, prennent place d'autres jugements et d'autres raisonnements, de nature contingente, qui appartiennent à l'ordre de la *certitude probable** ou morale. L'adhésion de l'intelligence qui nous les fait accepter s'appelle l'*opinion. Il faut soigneusement la distinguer du doute où l'esprit reste neutre entre les deux termes de l'alternative qui s'offre à lui**... L'opinion se produit lorsque l'entendement rompt avec l'un des partis pour adhérer *totalement** à l'autre. Mais cette attitude qui a pour objet le *vrai contingent** n'est nullement identique à la science et à la certitude absolue qu'elle engendre. La certitude scientifique se produit *en matière nécessaire** et sous l'action de motifs dont l'esprit ressent le caractère nécessitant. L'opinion n'implique qu'une certitude probable. *L'objet qui le fait naître est contingent** [2]) ou mêlé plus ou moins de contingence (?) ; ou bien encore, si même il s'agit d'un objet nécessaire en soi, les motifs qui actuent l'esprit sont des moyens contingents quant à nous, des *vraisemblances**, des signes extrinsèques touchant, de façon diversement éloignée à la nature de l'objet connu. Toutefois, les raisons de donner son adhésion sont suffisantes pour l'esprit et le déterminent à juger raisonnable l'assentiment qui lui est demandé. Ce sont les raisons les plus fortes : comme telles il convient qu'elles l'emportent dans l'esprit » (p. 211).

En termes concrets cela semble dire : Aux vérités nécessaires correspondent des assentiments absolus ; mais aux réalités contin-

1) Quand dans une citation, des mots en italique sont surmontés d'un astérisque, c'est signe que c'est l'auteur citant qui souligne et non pas l'auteur cité.

2) Plus haut on trouve identifiés le *vrai contingent* et le *probable* (p. 210, ligne 6).

gentes correspondent des opinions probables, mais certaines. Dans l'un et dans l'autre cas le plus ou moins de solidité ou de rigidité de l'assentiment dépend de son objet, mais chaque fois il y a correspondance entre l'objet et l'attitude intellectuelle qui lui fait pendant ; chaque fois donc il y a certitude, quoiqu'elle soit différente, à cause même de la différence de son objet respectif : Il y a la certitude de première qualité et la certitude de seconde qualité, mais chaque fois il y a certitude et non pas contrefaçon [1]).

En langage figuré on dirait: en présence d'un objet à arêtes nettes j'ai le regard ferme, et en présence d'un nuage je vois flou. L'une et l'autre fois je suis dans le vrai : la modalité du regard étant régie par l'état de la chose même qu'il considère.

Bref la certitude probable serait celle qui est propre à la manifestation du vrai contingent.

Nous reprochons à cette théorie d'appuyer une confusion sur une inopportune distinction. Nous lui reprochons subsidiairement un désaccord avec la doctrine de saint Thomas qui est invoquée en l'occurrence.

Un mot d'explication :

1° La distinction qu'il est inopportun de rappeler est celle qu'il y a entre, d'une part, la certitude qui porte sur le « vrai contingent » et, d'autre part, « la certitude scientifique » propre à « la connaissance d'un objet nécessaire et qui se révèle à l'intelligence par des moyens nécessaires ». La confusion subséquente consiste à identifier la première avec l'assentiment probable.

Car, répliquons-nous, il ne s'agit ici que de vrai tout court et de certitude tout court ; de tout le reste il faut dire : *non est hic locus.*

Que, membre d'un jury de cour d'assises, j'opine d'après des probabilités que c'est M. X qui a tué Melle Y ou que, philosophe en chambre, je déclare que, probablement, les molinistes ont raison contre les thomistes, la différence du genre de questions en cause n'importe pas quant à la solution de cette question : Ai-je raison, ou ai-je tort ? ai-je le moyen logique de convaincre mon adversaire actuel que, me donnant tort, il se contredit lui-même et bouscule des évidences ? Tout est là et là seulement. S'il ne s'agit que de

1) « Le parti contraire fut rejeté par l'intelligence qui a pu se donner *sans partage** au jugement qu'appuient les probabilités les plus fortes. Il n'empêche que son repos n'est pas aussi complet ni aussi assuré que dans la certitude scientifique et dans la connaissance d'un objet nécessaire se révélant à elle par des moyens nécessaires » (p. 211, in fine).

certitude tout court, la certitude de mon existence à moi, pauvre petite créature contingente, est aussi absolue que celle de l'existence de Dieu (chose que je sais par la raison) et que celle de l'existence d'un Dieu unique en trois personnes (chose que je sais par la foi). Et si, se reposant au passage sur mon papier hospitalier, une pauvre petite mouche de rien du tout vient mettre un point sur l'i de ce mot *certitude* que je viens d'écrire, ce fait est ausssi certain que l'est la bataille de Waterloo ou le théorème du carré de l'hypoténuse. Tout cela est certain tout court, et rien de tout cela n'est plus ou moins certain.

Au reste M. Ed. Janssens semble hésitant en ce que, pour expliquer la probabilité, il l'explique, une fois par le « vrai contingent », et une autre fois « s'il s'agit d'un objet nécessaire en soi » par « les motifs qui actuent l'esprit et qui sont des *moyens contingents quant à nous**, des vraisemblances... ». Mais ne s'agit-il pas toujours et seulement des moyens contingents *quant à nous*, c'est-à-dire de ces arguments non décisifs mais qui pour un peu pourraient devenir décisifs ? M. Ed. Janssens les appelle des *vraisemblances* et semble vouloir définir ce mot par ce qui suit : « des signes extrinsèques touchant, de façon diversement éloignée, à la nature de l'objet connu ». Mais des indices révélateurs peuvent fournir bel et bien des arguments tout à fait concluants quant à la nature de leur substrat. Si cette nature est appelée le réel intime, le fin fond du vrai, ces indices sont semblables à ce vrai et partant doués de vraisemblance ; mais cette vraisemblance-là n'est pas celle dont il s'agit à propos du probable.

Avançons ! Comme on connaît ce qui est caché par ce qui ne l'est pas et qu'on s'élève de ce que disent les sens à ce que dira l'intelligence ; comme d'ailleurs ce qui engendre contient éminemment ce qui est engendré, je conclus que si (je ne parle qu'au conditionnel, notez-le bien), si certaine certitude était plus forte qu'une autre, ce serait celle qui porte sur les réalités contingentes puisque cette certitude-là est génératrice de celle qui affecte les conclusions nécessaires, fleurs et fruits dont la science fait un bouquet somptueux en même temps qu'elle en dédaigne les humbles racines.

Concluons. Ce sont surtout les recherches portant sur le « vrai nécessaire » et sur les « raisons intrinsèques » qui n'aboutissent qu'à des conclusions probables. Pourquoi ? Pour ce que nous venons de dire : l'immédiat est moins objet de doute et d'ignorance que le médiat. Et qui prétend décider de ce qui se cache aux sens et à ses conclusions plus ou moins proches, s'avance en des explorations où ce ne sont plus seulement les moyens de savoir qui font

défaut mais surtout la force même de voir et de savoir, en eût-on tous les moyens. Les phénomènes électriques sont beaucoup moins douteux que les hypothèses sur la nature même de l'électricité : c'est à la faveur des lampes électriques que les savants se disputent, à coups de livres et de brochures, sur la nature intime de l'électricité. Il y a des sujets d'investigation qui normalement, *naturaliter* comme parle saint Thomas, ne sont pas pleinement accessibles à l'intelligence (S. Th., I, 9, 86, art. 3). Lesquels ? les plus éloignés des propositions originelles ; donc surtout ceux qui exigent une pénétration de raisonnement excellemment douée de force scrutatrice. De sa nature même, par exemple, le débat entre molinistes et thomistes est moins soluble qu'une question historique quelconque, qu'un chiffon de papier, trouvé juste à point, pourrait résoudre d'emblée. Aussi M. Janssens a-t-il tort de croire que le domaine du probable soit surtout le contingent ; le *contingens in esse* ne correspond pas du tout au *contingens in sciri*. Au reste, il n'y a rien de si contingent qui ne contienne du nécessaire. Si contingent qu'il soit que Socrate courre, dit saint Thomas, encore est-il nécessaire que, s'il court et tant qu'il court, il ne soit pas assis (S. Th. I, 9, 86, art. 3). Et après cela, on se moque de La Palisse ! On a bien tort.

Nous pouvons concéder à M. Janssens que le contingent réel est bien souvent l'objet connaturel de l'assentiment probable (une thèse historique par exemple peut être moins bien prouvée qu'un théorème de géométrie) ; mais nous ne lui accordons pas qu'il y ait forcément et toujours correspondance entre ces deux termes : le *contingent réel* et le *probable notionnel*.

Nous pouvons dès lors signaler une autre méprise de M. Ed. Janssens. Cette méprise, c'est un mépris, celui de l'argument d'autorité. L'argument d'autorité, s'il ne donne pas de certitude scientifique, est très respectable tant qu'on ne lui demande que de la certitude tout court : il est tout à fait concluant en matière de foi ; et en matière philosophique ou théologique il emprunte sa force à cette considération : les intelligences qui prises en bloc se sont évidemment révélées comme douées de pénétration géniale, sont probablement aussi celles qui ont trouvé le vrai en matière difficile et compliquée. Et ne serait-ce pas ici le lieu de rappeler ce que M. Ed. Janssens reprend à saint Thomas quant au service que les vertus rendent à l'insuffisance de la raison, notamment la vertu de prudence (p. 215) ?

En résumé : M. Ed. Janssens nous dit que, si en matière nécessaire on peut avoir des certitudes absolues et catégoriques, — en matière contingente, on ne pourrait forcément espérer que des

certitudes contingentes, à savoir problématiques. Probables en cela même, celles-ci seraient cependant le seul correspondant possible de la réalité qu'elles envisagent ; elles seraient nécessaires, elles seraient donc certaines ; finalement le probable ne serait pas douteux.

2° Et il est bien inutile de prétendre s'appuyer sur l'autorité de saint Thomas. Thomas d'Aquin n'avait pas sans doute tout à fait oublié son prédécesseur homonyme, Thomas l'Apôtre, qui ne voulait se rendre qu'à bon escient et qui demandait audacieusement à Notre-Seigneur de pouvoir lui enfoncer le doigt et la main dans ses plaies divines.

Il paraît cependant qu'à solliciter certaines des paroles de l'Aquinate, le probable n'est pas douteux. Adhérant à une opinion probable, « la raison, dit M. Ed. Janssens [1]), se tourne *complètement** vers l'une des deux parties de la contradiction, bien qu'elle ne soit pas sans crainte au sujet de l'autre : *ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis licet cum formidine alterius* (S. Thomas, *Post. Anal.* I, 1) ».

M. Ed. J. avait ménagé l'entrée en scène de ce texte. Dès la page 211 (ll. 5 etc.) il nous avait dit : « L'opinion... se produit lorsque l'entendement rompt avec l'un des partis pour adhérer *totalement** à l'autre. Mais etc... ». Plus loin (même page 211, ligne 31) M. Ed. J. cite le R. P. Richard qui cite saint Thomas : « Les raisons immédiatement génératrices de l'opinion sont celles... qui nous détournent de l'autre partie de la contradiction : et nous en détournent même totalement, *totaliter* au dire de saint Thomas ». Une page plus loin (p. 212, ligne 24) enfin nous trouvons le texte de saint Thomas : *ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis licet cum formidine alterius.* On croirait que M. Ed. Janssens, peu favorable aux « brocards latins », eût traduit ce texte en français de façon à démontrer que selon saint Thomas un homme qui « opine » ne doute pas. Il préfère user de l'argument d'autorité à l'état natif :

— Saint Thomas a dit *totaliter*, et cela exclut le doute, s'écrie M. Ed. Janssens.

— Fort bien ! mais saint Thomas a aussi dit : *cum formidine alterius,* et cela inclut le doute ! répliquerai-je.

Cette opinion qui « declinat totaliter » mais « avec une certaine peur » me rappelle un peu cette épouse un peu froide dont parle La Fontaine [2]), qui n'avait encore jamais embrassé son mari avant

1) *Revue néo-scolastique,* 1923, p. 212.
2) *Fables,* IX, 15.

certaine nuit qu'elle crut entendre des voleurs. Et où voit-on que *declinat totaliter* signifie *adhérer* totalement ? On s'imagine un obélisque qui penche à gauche par toute sa masse mais qui se trouve encore retenu à droite par des câbles. Et s'il faut absolument dire d'un homme qui accepte des raisons probables, qu'il « *adhère* » à une opinion, nous voyons là, en droit sinon en fait, une adhésion qui n'est pas une adhérence.

Mais saint Thomas a des textes plus explicites et plus concluants : « *De ratione opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere* » (S. Th., 2a 2ae, I, 5 ad 4). Ce qui veut bien dire qu'on doute ; car qu'est-ce que douter si ce n'est soupçonner qu'on pourrait bien se tromper ? Dès que le vase où plonge la certitude a une fêlure, c'est la certitude même qui est déjà flétrie. Le coup d'éventail qui a brisé le vase a frappé à mort la verveine, dût-on ne s'en apercevoir que plus tard. Et saint Thomas dit ailleurs : « *quaestio quamdiu probabilibus rationibus agitatur, quasi informis est, nondum ad veritatis certitudinem pertingens* ».

Mais M. Ed. Janssens n'en convient pas : « Pour nombre de moralistes... l'adhésion de l'entendement à l'une des parties de la contradictoire n'exclut pas la probabilité de l'autre partie... D'où il suit qu'en général les modernes confondent l'opinion avec le soupçon et *même avec le doute** ». Bien entendu; M. Ed. J. ne signale cette façon de voir que pour s'en séparer ; il n'admet pas, quant à lui, qu'adhérant à une proposition probable on reste dans le doute.

Du coup on voit aussi pourquoi il ne l'admet pas : adhérer à l'une des parties d'une contradiction c'est exclure la probabilité de l'autre partie. Plus loin M. Ed. J. est très explicite (p. 217, ligne 2 en remontant) : « L'esprit voit que si l'un des deux jugements mérite son adhésion, l'autre qui lui est contradictoire ne peut être admis ; il doit être tenu pour *totalement** improbable ».

— Mais pourquoi donc ? demanderons-nous.

— Parce que si j'adhère à une opinion, je lâche les autres, donc je les exclus, donc je ne doute pas de celle que je tiens.

— Ce qui veut dire : une proposition n'est pas douteuse puisque je n'en doute pas !

— Mais c'est à bon escient que je l'ai préférée.

— Je l'admets, mais c'est par illogisme que vous l'avez consacrée comme certaine absolument, alors qu'il fallait vous en tenir à ceci : par comparaison avec toutes les autres, elle est la moins incertaine !

— Mais dans ces conditions je ne conclurais pas.

— Mieux vaut ne pas conclure que mal conclure.

— Mais il faut conclure, on ne peut pas rester un pied en l'air.

— Pourquoi pas ? Ne peut-on pas faire le pied de grue dans une antichambre jusqu'à ce qu'on voie Sa Majesté ?

— Au reste, les moralistes modernes reconnaissent eux aussi, qu'on ne peut pas rester un pied en l'air et voilà pourquoi ils « se forgeront une certitude pratique, réflexe, à vrai dire artificielle, au moyen de quelque aphorisme latin, dont le moins qu'on en puisse dire c'est qu'il est *extrinsèque** à l'objet étudié. Et on lui fera jouer le rôle de majeure universelle, tranchant automatiquement les doutes de conscience » (p. 214).

— C'est ici que je vous arrête. Ceux qui soutiennent que le probable n'est pas douteux sont précisément des plaideurs qui font jouer le rôle de majeure universelle à une majeure qui ne l'est pas. N'oubliez pas le thyphoïde du commencement de cette note : il était — probablement — sauvé de la mort par le Dr Tantmieux, parce que celui-ci pouvait dire, mais devait se borner à dire : *presque* tous les hommes vigoureux guérissent du typhus. (C'était une majeure *presque universelle*). Le malade eût été sauvé d'avance et sûrement, *eventu comprobante*, si au nom de la Science et de sa Science le Dr Tantmieux eût pu fulminer cette loi rigoureusement universelle : Tous les hommes robustes atteints du typhus en réchappent. Ne pouvant pas dire cela par loyauté scientifique, qu'avait à faire le Dr Tantmieux ? Tâcher de forcer les événements à lui donner raison et administrer à son malade de bons remèdes. Or s'il ne s'agit pas de lois physiques ou physiologiques mais morales, et s'il faut s'en tirer tout de même, ne vaut-il pas mieux invoquer un principe « extrinsèque » et concluant, que d'égarer toute discussion possible en faussant dans sa conception principielle elle-même toute la théorie de la probabilité ? Or c'est la fausser que de méconnaître que toute la vraisemblance du probable tient seulement à la ressemblance des arguments qui l'appuient avec les arguments qui seraient concluants et qui opéreraient sur la même matière. Si l'on admet cela — et on doit l'admettre — il est clair que le probable reste douteux. Clair aussi qu'il n'y a aucune contradiction à admettre commes probables en même temps deux propositions contradictoires. Si A et non-A sont des propositions contradictoires, je ne pourrais pas à la fois soutenir A et non-A ; mais pourquoi ne pourrais-je pas dire : A se réclame d'arguments insuffisants qui ressemblent aux arguments concluants, mais non-A lui rend bien la pareille ?

N'est-ce pas d'ailleurs ce que nous voyons se produire en toute discussion sérieuse, portant sur des questions difficiles ?

Admettre que le probable soit douteux, c'est donc aussi admettre

que simultanément deux contradictoires puissent être probables, et que l'une puisse l'être autant que l'autre ou moins que l'autre.

Or pour confirmer que le probable n'est pas douteux, M. Ed. J. soutient une théorie assez singulière :

Avant d'adhérer à une opinion, l'esprit admet qu'elle est plus probable — et c'est même pour cela qu'il y adhère ; il admet donc que l'autre opinion est moins probable ; mais *après* l'adhésion il ne reconnait plus à cette dernière aucune probabilité : « La raison formelle de l'impossibilite de la comparaison entre les deux partis se trouve non seulement dans leur opposition contradictoire mais encore *dans l'adhésion** que donne l'esprit à l'un des termes de l'alternative à raison des probabilités prévalentes qui l'appuient et dans l'exclusion de l'autre terme qui à l'issue de la recherche s'est révélé dépouillé de *toute* probabilité vraie » (p. 218).

A quoi nous objectons :

1° De quel droit affirmer qu'il y ait nécessairement des raisons *prévalentes ?* Pourquoi n'y aurait-il pas des raisons *équivalentes ?* Il est abritraire de poser en thèse que ce cas ne puisse se produire. Sans doute on ne pèse pas des raisons comme on pèse du plomb ; mais c'est tout juste pour cela que la comparaison qu'on en fait peut souvent ne pas aboutir à ce résultat : que la prévalence de telles raisons sur telles autres soit nettement marquée.

2° L'adhésion doit toute sa valeur aux raisons qui la déterminent ou la conseillent ; par elle-même elle ne leur confère ni force logique ni prévalence et ne leur en enlève rien. Le nier c'est intervertir la cause et l'effet. L'adhésion une fois donnée, le choix une fois fait, le *quantum* et le *quale* de cette adhésion restent constamment et intrinsèquement dépendants de l'appréciation que l'esprit a faite de la valeur des arguments.

Rien d'étonnant à ce que M. Ed. Janssens, considérant comme dépouillé de *toute probabilité* le parti qui n'est pas celui auquel on adhère, rejette l'expression *probabiliorisme* qu'il trouve malheureuse. C'est la théorie même, appelée de ce nom, qui est malheureuse. Car à quoi bon peser des arguments qui ne concluent pas ? C'est comme si, à la guerre, je faisais une grande différence entre deux canons de portée différente, mais dont aucun ne peut atteindre le blanc que je vise. Pour comparer la longueur respective de deux pièces de drap il faut les dérouler complètement ; à quoi bon comparer les parties qui s'étalent et dire : j'ai trois mètres par ici et cinq mètres par là, si vous ne savez pas aussi ce qui se cache de part et d'autre dans le rouleau ? Dans le conflit des deux opinions probables il y a ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas, ce qu'on sait et ce

qu'on ne sait pas ? Ce qu'on sait fournit des arguments probables ; ce qu'on ne sait pas fournirait des arguments concluants. Mais concluants dans quels sens? Je n'en sais rien. Il est aussi arbitraire de dire : quand tout se révélera c'est nécessairement le plus probable qui sera promu certain (auquel cas il serait déjà bien certain dès à présent), que de dire : le bout de corde qui pend en dehors de ce trou est plus long que cet autre bout de corde qui pend en dehors du trou voisin; donc c'est non à ce bout-ci mais à ce bout-là que de l'autre côté du mur il pend quelque chose. Tirez les cordes tout entières hors de leur trou et vous saurez laquelle des deux vous amènera un objet. Je dirai de même : dévoilez tout le réel et le vrai tout entier ; dévoilez-en au moins assez pour faire un argument rigoureux et vous verrez ce qui est certain. Mais avant cela ?

Aussi le probabiliorisme n'est-il pas tant à rejeter parce que entre la valeur logique des arguments probables, qui appuient respectivement deux opinions contradictoires, il serait difficile ou impossible de faire une comparaison avant, pendant ou après l'adhésion de l'esprit, mais parce que cette comparaison est oiseuse à qui cherche le certain.

Sans compter qu'elle reste difficile. Et elle a ceci de particulier qui en augmente la difficulté, c'est que l'équilibre des raisons pour et contre est semblable à l'équilibre des pressions hydrauliques. Supposons qu'un cylindre large comme une tourelle et haut de dix mètres soit rempli d'eau, mais percé d'une ouverture au bas de la paroi; si l'on adapte à cette ouverture un tuyau coudé qui s'élève parallèlement au cylindre, les quelques décimètres cubes d'eau qu'il contient sont exactement au même niveau que la masse voisine et lui font triomphalement équilibre. Ainsi en est-il de la poussée contradictoire des raisons probables qui comme telles ne sont pas solides mais liquides : la moindre raison *contre* fait, à elle seule, équilibre à toutes les raisons *pour ;* quelles que soient les charges probables qui pèsent sur un prévenu, la seule probabilité sérieuse d'un alibi leur fait contrepoids à toutes.

Nous croyons avoir démontré que le probable est douteux et que si on donne à l'expression *le probable est proche du vrai* le sens suivant : la probabilité rapproche l'esprit de la certitude, on doit mentalement sous-entendre qu'en ce cas il lui joue bien souvent le mauvais tour de la rapprocher de l'erreur.

A cette expression : le probable est proche du vrai, nous voyons encore une dernière signification ;

Le probable peut engendrer des certitudes; ce qui lui constitue avec le vrai la parenté la plus proche possible.

Que le probable engendre du vrai ne doit pas étonner. Le probable n'est pas absolument subjectif ; et il y a lieu de parler de propositions *objectivement* probables. Quand un argument ressemble à un argument rigoureux, cette ressemblance n'est pas simplement de ma part une illusion ou du daltonisme. Si le Dr Tantpis condamne son malade à une « mort probable », cette mort probable n'a comme telle pas d'objectivité : objectivement il y aura ou une mort entière ou pas de mort du tout, à savoir une guérison réelle ; mais son argument (presque tous les typhoïdes meurent ; or... donc...) premièrement invoque du vrai, et secondement ressemble vraiment à un argument strict. D'ailleurs les règles du syllogisme sont bel et bien objectives et nullement fantaisistes.

Donc il y a des propositions *objectivement* probables. C'est bien à cause de ce que je vois, qu'elles sont probables; comme c'est à cause de ce que je ne vois pas, qu'elles ne sont pas davantage ; mais ce n'est pas à cause de raisons arbitraires que je donne un brevet de probabilité à une opinion. Qu'elle engendre du certain est donc tout naturel. Il y aura, par exemple, lieu de conclure certainement que telle façon d'agir est imprudente ou hardie, licite ou non. Si probablement il va pleuvoir, il est certainement imprudent de sortir sans parapluie. D'autres fois ce sera à la faveur d'un détour que du probable théorique on passera au certain pratique. Soit ! pourquoi pas?

Au reste, quant à la solution de questions pratiques, morales, et politiques, on oublie trop souvent qu'une proposition quasi générale qui, appliquée à un cas individuel, ne donnerait qu'une conclusion probable, donne lieu légitimement à des conséquences d'ordre général. Si, par exemple, presque tous les typhoïdes meurent, il ne reste que de l'espoir quant à ce malade-ci ; mais si presque tous les hommes succombent à telle tentation il est certainement nécessaire de la supprimer, si l'on peut. De là la certitude que telles lois sont bonnes et telles autres mauvaises. Et ainsi de suite.

Et, pour finir, nous résumons : la vraisemblance du probable consiste en ce qu'il se réclame d'un argument qui objectivement ressemble à un argument concluant. Le probable n'est pas du tout le vrai contingent ; c'est le quasi-démontré. — C'est tout, le reste n'est plus qu'une enfilade de corollaires.

M. Ed. Janssens ne m'en voudra pas, je l'espère, de l'avoir contredit. Malheureusement, quand il rejette une opinion, il ne reconnaît à l'autre pas la moindre probabilité du tout ! (Voir plus

haut). Il nous reste un espoir, celui d'être traité comme le R. P. Richard au livre duquel, malgré certaine divergence sur un point important, il accorde cependant une « approbation d'ensemble ».

C. Sentroul.

COMPTES RENDUS

Jacques Chevalier, *Descartes*. Un vol. petit in-8°, vii-362 pp. — Paris, Plon. Prix 9 fr.

Ce volume est le résultat d'un cours public fait à l'Université de Grenoble. Il porte la marque de ses origines ; l'auteur a soin de nous en prévenir et il a raison de ne pas s'en excuser. Plus que d'autres, il convient que les philosophes parlent et écrivent pour le grand public, qui peut bien se passer de beaucoup de faits de détail dont la vulgarisation scientifique l'abreuve abondamment, mais qui ne peut vraiment pas se passer de quelques notions claires sur les principes fondamentaux.

Il est malheureusement beaucoup moins facile de montrer au grand public les éléments de la métaphysique que de lui raconter de l'histoire humaine ou de l'histoire naturelle. J'admire l'optimisme de M. Chevalier qui se fait fort « de les expliquer à un enfant de sept ans plus aisément que la règle de trois »; je n'oserais pas en dire autant. Au surplus, si le cours de M. Chevalier a pu attirer le public de Grenoble « autant que le cinéma », il n'est point excessif d'espérer que le livre qui en est issu, recueille « presque autant de succès que ceux des romans qui en ont le moins ».

Il ne faut pas chercher dans ce *Descartes* d'érudites discussions sur l'histoire et le sens des doctrines. Il ne s'agit pas d'apporter une nouvelle contribution aux travaux des spécialistes qui ont, depuis quelque temps, renouvelé nos connaissances sur le penseur français ; il s'agit d'exposer, pour tout le monde, le résultat de ces travaux. Il s'agit de dire brièvement, pour ceux qui l'ignorent, qui était René Descartes ; il s'agit de lire, en les groupant et en les commentant, certains passages essentiels de son œuvre ; il s'agit de résumer sa doctrine et d'en retenir quelque enseignement, car on ne lit plus, dans la France d'aujourd'hui, pour satisfaire une

vaine curiosité de dilettante, mais bien pour se convaincre et s'édifier.

Tout cela, qui forme la matière attendue d'un cours sur Descartes, M. Chevalier le fait agréablement, avec la meilleure information, et dans un très bon esprit. Son *Descartes* est bienfaisant. Dans cet homme dont le rôle historique a été si grand, il montre un auxiliaire du spiritualisme, de la foi catholique et, pourrait-on dire, d'une sorte de thomisme librement entendu, mais dont les inexactitudes, la simplification excessive, l'allure neuve et personnelle ne déforment pas l'intention fondamentale. Les uns trouveront que cela n'est pas fort sûr. Les autres estimeront que cela est, néanmoins, plus « édifiant » que le travail qui réduit le bataillon sacré de la philosophie chrétienne à une toute petite cohorte. Affaire de tempérament. Il se peut, d'ailleurs, que je force un peu la pensée de M. Chevalier : il ne dit que peu de choses des rapports de Descartes et de la scolastique, et sans doute n'entrait-il point dans le style de son œuvre d'étaler des recherches dont il est informé, mais qui sont fort sèches et n'ont guère donné tous les résultats qu'on en doit attendre. N'eût-il fait que montrer aux amis du thomisme l'intérêt qu'elles présentent, ils devraient lui en être fort reconnaissants.

Dans un cours fait durant l'hiver de 1919-1920, il était inévitable que l'on s'attachât à relever chez Descartes les traits essentiels de la pensée française ; il était non moins inévitable qu'un parallèle fût établi entre « cette méthode et cette métaphysique qui ont vaincu dans la grande guerre » et le « virus de la pensée allemande » qui avait failli, avant 1914, conduire la France à la ruine. Ces intuitions d'une âme nationale exaltée par la souffrance et par la victoire, paraissent, à distance, manquer de précisions et de nuances. Ce n'est pas une raison pour qu'elles soient fausses : il en faudrait examiner de plus près les bases, mais il est intéressant d'en garder ce témoignage dans la forme chaude et communicative d'une leçon orale.

L. Noël.

Jacques Chevalier, *Les maîtres de la pensée française, Pascal*. Paris, Plon, 1922. In-8° écu, VIII-396 pp. Prix : 9 fr.

Plus complètement encore que Descartes, Pascal représente aux yeux de M. Chevalier la tradition philosophique française. Comme le précédent, le volume qui lui est consacré contient la substance d'un cours public fait à l'Université de Grenoble ; de là le ton direct, les réflexions et anecdotes très personnelles, les souvenirs

d'entretiens avec Emile Boutroux par exemple, le souci de ne laisser aucune ambiguïté dans l'esprit du lecteur et de l'aider à porter un jugement sur les grands problèmes de la philosophie. Ce volume a de plus été enrichi de notes érudites, de travaux personnels, qui en font un ouvrage précieux de recherche originale. La dualité qui en résulte ne détruit pas l'unité foncière du livre, encore que la différence soit parfois assez sensible. Du reste, dans l'avant-propos, M. Ch. répond, assez vivement, à des critiques souvent excessives qu'avait provoquées son *Descartes*.

M. Ch. connaît et utilise à peu près tous les travaux consacrés à Pascal et à son temps ; on serait plutôt tenté de se plaindre de l'excès que de l'insuffisance de la documentation. Mais surtout il s'est profondément pénétré de la pensée même de Pascal par une méditation assidue du texte qui en découvre admirablement les richesses. Suivant parallèlement le développement de sa vie et de sa pensée, il montre l'unité indissoluble des trois aspects de Pascal, l'expérience de la science, celle du monde et celle de Dieu, qui ne se succèdent pas seulement, mais se mêlent dans tout le cours de sa vie à des degrés divers. Le génie du plus grand penseur de la France se caractérise par la recherche inlassable du vrai, la soumission au fait, même lorsqu'il déborde les cadres d'une dialectique ou d'une métaphysique superficielles. Aussi cette pensée aboutit naturellement à la philosophie religieuse, à laquelle M. Ch. consacre, comme de juste, la plus grande et la plus profonde partie de son beau livre. Il montre avec beaucoup de pénétration la logique vivante de l'Apologie, fait ressortir, mieux qu'on ne le fait d'ordinaire, le rôle de préparation intellectuelle et morale des considérations sur la misère de l'homme sans Dieu et la grandeur de l'homme avec Dieu, et celui des arguments positifs, miracles, prophéties etc., pour le discernement de la vraie religion. On remarquera l'étude des antinomies pascaliennes (pp. 194-201) et l'interprétation du Pari, destiné à mettre en branle tout l'homme, esprit et automate, et à le faire passer des préparations méthodiques à l'adhésion effective dans laquelle même se manifeste la vérité définitive.

Après bien d'autres, l'auteur s'est posé la question du jansénisme de Pascal. Il conclut à un détachement progressif de Port-Royal, aboutissant à la séparation complète. Nous ne croyons pas que les textes se prêtent à une interprétation aussi radicale, qui suppose trop, en projetant dans le passé les événements ultérieurs, que le jansénisme se donnait ouvertement comme une secte. Il n'est pas nécessaire de recourir à ces thèses extrêmes pour montrer que l'Apologie dépassait l'horizon borné d'une hérésie. La connaissance

approfondie et vivante que M. Ch. possède de la doctrine catholique lui a fait éviter des erreurs trop communes parmi les éditeurs et commentateurs de Pascal ; il reste pourtant quelques inexactitudes par rapport à l'histoire du Molinisme, par exemple (pp. 32-33), du probabilisme (31-32, 125 ss., surtout 126, note 2) ou des origines de l'apologétique rationnelle (313).

Par son ample information, sa richesse d'idées et de faits (que de bonnes tables permettent d'exploiter aisément) et surtout par sa pénétration sympathique, l'ouvrage de M. Ch. se place au tout premier rang des livres consacrés au grand penseur dont on vient de fêter le centenaire.

R. Kremer C. SS. R.

Charles Lalo, *L'Art et la Morale*. Paris, Alcan, 1922. Un vol. in-12 de 184 pages.

Le bien et le beau sont-ils identiques ou distincts? Et, dans la seconde alternative, sont-ils subordonnés ou indépendants? Enfin, si l'art est indépendant, quelle doit être son attitude vis-à-vis de la morale? M. Lalo discute dans ce petit volume ces importants problèmes. Dans une première partie, il expose les solutions diverses que, historiquement, on en a proposé. Mais, dégagées des systèmes qui les inspirent, ces solutions n'apparaissent pas dans un jour qui permette de les apprécier équitablement. Dans la seconde partie de l'ouvrage, l'auteur nous donne une « Esquisse d'une théorie générale des valeurs ». La valeur d'un objet quelconque ne réside pas dans les éléments, quels qu'ils soient, qui entrent en jeu dans sa constitution, mais dans la synthèse de ces éléments. M. Lalo applique ces vues aussi bien aux vérités d'ordre scientifique, qu'à l'œuvre d'art et à l'acte moral lui-même. Mais ensuite il veut réunir les réalités appartenant à ces trois ordres en une synthèse suprême, la synthèse de la « moralité supérieure ». Tout se ramène ainsi pour lui à une conception panthéistique de la vie et du monde, au nom de laquelle il croit pouvoir déterminer dans quelles conditions l'art doit être tantôt moral, tantôt amoral, tantôt même immoral. Le relativisme qui inspire ces vues, est de nature à éluder plutôt les problèmes soulevés au cours de cette étude, qu'à les résoudre réellement.

Irène Snieders.

St. De Backer, S. J., *Disputationes metaphysicae* (Fasciculus tertius). *De causis entis finiti*, Paris, Beauchesne, 1923 ; in-8° de 125 pages, 5 frs.

Après les fascicules consacrés à l'être en général, à la composition de puissance et d'acte, l'auteur examine la question fondamentale de la causalité métaphysique. Voici la suite de son exposé : 1° la cause en général ; 2° la cause efficiente en tant que capable d'agir ; 3° la cause efficiente en acte d'agir ; 4° la cause matérielle et la cause formelle ; 5° la cause finale ; 6° la cause exemplaire.

Dans la note de la page 18, cette célèbre division des causes est déclarée le résultat d'une induction. Elle ne peut, dit-on, être autrement établie et ceux qui le tentent sont le jouet d'une illusion, « *falluntur* ».

Nous ne comprenons pas bien comment, si l'être, objet de la métaphysique, n'est pas obtenu par induction mais par abstraction nécessaire improprement dite, la cause et sa division adéquate rattachée à l'être, puisqu'elle fait l'objet d'une étude métaphysique, puisse être étudiée « via inductionis » uniquement.

La clarté, la précision, la sobriété du présent manuel le feront fort apprécier des débutants en métaphysique ; les « relegentes » seront plus exigeants et peut-être ne voudront pas s'en contenter.

N. Balthasar.

J. Donat, S. J., *Ontologia*, 4e et 5e édit. aliquantulum immutata. Innsbruck, F. Rauch, 1921 ; in-8° de 260 pp.

La modification principale de cette édition est l'étude plus développée du beau dans un appendice final.

L'auteur nie la distinction réelle d'essence et d'existence dans le fini et par conséquent rejette le principe d'individuation par la *materia quantitate signata*. Il juge que la question du constitutif formel de la personnalité est d'ordre théologique. La formule adoptée pour exprimer le principe de causalité efficiente : *Quidquid incipit, habet esse*, est déclarée analytique d'une manière simpliste. La raison apportée est flanquée d'un argument tiré du « consensus communis ». Le P. Donat est suarézien mais avec beaucoup moins d'esprit, de vigueur et d'originalité indépendante que le R. P. Monaco.

N. Balthasar.

CHRONIQUE

NOMINATIONS. — Le Dr G. FAGOAGA a été nommé professeur de psychologie à l'Université de Madrid.

— M. DELVOLVÉ devient titulaire de la chaire de philosophie morale à la Faculté des Lettres de Toulouse.

DÉCÈS. — M. Edouard DROZ, né à Besançon en 1855, est mort le 11 avril dernier. On lui doit entre autres travaux une *Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées* (Paris, 1886) et un ouvrage sur *P.-J. Proudhon* (Paris, 1909), qui furent couronnés par l'Académie.

— Le 27 mai, est décédé à l'âge de 77 ans, M. Lionel DAURIAC, professeur honoraire de philosophie à la Faculté des Lettres de Montpellier, auteur de : *Sens commun et raison pratique* (Paris, 1887), *Croyance et réalité* (Paris, 1889), etc.

— On a annoncé la mort, le 14 février 1922, du professeur Auguste LEMAÎTRE, de Genève. Il était né le 12 février 1857. On lui doit divers travaux de psychologie infantile.

— Le privat-docent Walter BAADE, de l'Université de Göttingue, qui s'était signalé par diverses études de psychologie, est mort le 26 avril 1922, à l'âge de 41 ans.

— M. Th. COLARDEAU, professeur à la Faculté des Lettres de Grenoble, auteur d'un ouvrage intitulé : *Etudes sur Epictète* (1903) est décédé récemment.

— M. Oscar HERTWIG, professeur d'anatomie et d'embryologie à l'Université de Berlin, vient de mourir. Né le 21 avril 1849 à Friedberg (Hesse), il avait été professeur successivement à Iéna, Zurich, Bonn. Il laisse de nombreux travaux de premier ordre dont plusieurs ont été faits en collaboration avec son frère Richard, directeur du Musée zoologique de Munich.

— Le Dr John Asbury ELLIOTT, professeur de pathologie à l'Université d'Arkansas, est mort au mois de janvier dernier.

— M. Albert G. HARKNESS, ancien professeur de Browa University, auteur d'études sur l'éducation, est décédé le 26 janvier 1923, à Providence (E-U.) à l'âge de 67 ans.

— Le Dr J. B. Haycroft, qui avait enseigné la physiologie à l'Université de Wales, est mort le 30 décembre 1922, à 66 ans.

— Dans le courant de 1922, est décédé M. Erasme Majewski, professeur à l'Université de Varsovie, membre de l'Académie des sciences de Cracovie et associé de l'Institut international de Sociologie. Parmi ses nombreuses publications nous relevons deux travaux importants de sociologie générale : *La science de la civilisation* (1908) et *La théorie de l'homme et de la civilisation* (1911).

— M. Alexis Bertrand, professeur de philosophie à l'Université de Lyon est mort le 11 mars 1923. Il avait publié de nombreux travaux de philosophie, de psychologie, de morale, d'esthétique, des éditions d'œuvres de Sénèque, Leibniz, Maine de Biran et une traduction française de *L'éducation intellectuelle, morale et physique* d'Herbert Spencer.

— Le sociologue bien connu Paul Bureau, professeur à la Faculté libre de Droit de Paris, est mort subitement le 7 juin dernier. Signalons de lui, à côté d'ouvrages d'un caractère plus spécial, *La crise morale des temps nouveaux* (1907), *L'indicipline des mœurs* (1920), et surtout l'*Introduction à la méthode sociologique* (1923), qui ne date que d'hier et où les principes de Durkheim sont vigoureusement battus en brèche.

Prix et Concours. — L'Académie des Sciences morales et politiques de Paris (section de Philosophie et section de Morale), propose les sujets de concours suivants :

Prix Bordin (à décerner en 1925). — *Développer sur un point important la théorie logique des classifications esquissée dans les « Aperçus de Taxinomie générale » de Durand de Gros.*

Prix du Budget (à décerner en 1925). — *Les fins de l'éducation dans leur rapport avec les théories sociologiques.* — Id. (2000 fr. à décerner en 1925). — *Quels rapports établir entre l'histoire des idées et l'histoire des mœurs ?*

Prix Saintour (à décerner en 1925). — *Les différents types d'images mentales et leur rôle dans la pensée. Etat actuel de la question.*

Prix Victor Cousin (à décerner en 1927). — *Le stoïcisme dans ses rapports avec la religion sous l'empire romain.*

— La Faculté de Théologie de l'Université de Strasbourg met au concours pour 1924, une étude sur *L'Amour de Dieu d'après saint Bernard.* Le prix est de 1000 francs.

Adresser les manuscrits, munis d'une devise accompagnée d'une enveloppe cachetée, portant la même devise et donnant les noms et

adresse de l'auteur, avant le 1 avril 1924, à M. l'abbé Martin, doyen de la Faculté, 30, rue des Vosges, à Strasbourg.

— Prix Augustin Sicard. — M. le chanoine Sicard, curé de Saint-Pierre de Chaillot, vient de fonder, à l'Institut Catholique de Paris, un prix biennal de 3000 francs, à décerner à un ouvrage déjà publié, d'inspiration religieuse, pouvant servir à l'apologétique chrétienne (philosophie religieuse, Ecriture sainte, histoire ecclésiastique).

Dans les premiers temps, à raison des conditions onéreuses d'impression et d'édition, le prix pourra être attribué à un ouvrage dactylographié, sous la condition expresse qu'il sera immédiatement publié.

Le jury sera composé des professeurs compétents de l'Institut Catholique et présidé par le recteur.

Les candidats à ce prix doivent adresser leurs ouvrages au secrétariat de l'Institut Catholique de Paris, avec la mention : « Prix Augustin Sicard ».

Réunions savantes internationales. — La *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* a signalé (n° de février 1923) la 3e session de la Semaine d'Ethnologie religieuse, tenue l'an dernier à Tilbourg (Hollande). La prochaine session aura lieu à Milan, à l'Université catholique du Sacré-Cœur.

— Un Congrès international d'Hygiène mentale aura lieu à New-York en avril 1924. Les groupements des nations d'Europe qui désirent y participer sont priés de se mettre en rapport avec le Dr Genil-Perrin, 99, Avenue de La Bourdonnais, à Paris.

— La *Société américaine de Philosophie* s'occupe d'organiser prochainement à New-York un grand Congrès international de Philosophie. On annonce à ce propos l'arrivée en Europe du professeur A. C. Armstrong qui vient traiter la question avec les gouvernements et diverses sociétés philosophiques.

— L'Université de Naples célébrera au printemps de 1924 le septième centenaire de sa fondation. A cette occasion se réunira, en cette ville, un Congrès international de Philosophie. Le Sénateur Benedetto Croce ayant décliné la présidence du comité organisateur, tout en acceptant le titre de membre du comité d'honneur, c'est le professeur Antonio Aliotta (Naples) qui dirigera les travaux du comité exécutif. Membres : M. le professeur Guido Della Valle, professeur de pédagogie à l'Université de Naples, secrétaire général ; et MM. A. Renda, G. De Ruggiero et G. Galucci, trésorier. Frais d'inscription : 50 lires en Italie, 50 francs pour l'étranger. Les

participants de toutes les nations sont admis. Envoyer les adhésions à M. A. Aliotta.

Le Congrès comprendra les sections suivantes : histoire de la philosophie ; métaphysique ; gnoséologie, théorie et histoire de la science ; psychologie ; morale ; pédagogie ; sociologie ; philosophie du droit ; philosophie et histoire des religions ; esthétique et histoire de l'art.

Une des assemblées plénières sera consacrée à la mémoire de saint Thomas d'Aquin, que l'Université de Naples compte parmi ses premiers professeurs et l'une de ses plus pures gloires. A cet effet, le recteur a prié le chef de la municipalité de faire évacuer et même de faire restaurer, dans la mesure du possible, la salle où frère Thomas professa. Cette salle, située au rez-de-chaussée de l'ancien couvent de S. Domenico Maggiore, peut être identifiée sans peine grâce à une inscription commémorative, vieille de plusieurs siècles.

Universités — Enseignement philosophique — Sociétés savantes. — Dans l'encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923, publiée à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, S. S. Pie XI rappelle les éloges décernés par ses prédécesseurs à la doctrine philosophique du *Doctor Communis* et recommande l'observation des mesures qu'ils ont prises pour en favoriser l'enseignement.

— L'Institut de Philosophie Scolastique d'Innsbruck publie le programme de ses cours pour l'année 1923-1924 : R. P. Franzelin : Théorie de la connaissance et métaphysique générale, 9 heures par semaine ; — R. P. Gatterer : Philosophie de la nature, 4 h., et 1 h., de discussions ; — Problèmes touchant les confins de la chimie et de la philosophie, 2 h. ; — Exercices au laboratoire de chimie, 1 h. ; — Le problème de l'atome chimique, 2 h. ; — Séminaire de philosophie naturelle, 1 h. ; — R. P. Hatheyer : Psychologie expérimentale, 1 h. ; — R. P. Inauen : Histoire de la philosophie, 2 h. ; — Questions philosophiques de la *Somme théologique* de saint Thomas, 1ª P., 1 h. ; — Lecture et étude de textes philosophiques de saint Augustin, 2 h. ; — Séminaire sur les fondements critiques des preuves de l'existence de Dieu, 1 h. ; — R. P. Katzinger : Psychologie rationnelle, 4 h. et 1 h. de discussions ; — Problèmes touchant les confins de la biologie et de la philosophie, 2 h. ; — R. P. Küenburg : Morale spéciale et philosophie de l'Etat, 2 h. et 1 h. de discussions ; — Questions de morale de la *Somme théologique* de saint Thomas, 2ª P., 1 h. ; — Proséminaire philosophique : Introduction générale aux œuvres de saint Thomas et à la méthode du

travail scientifique, 1 h. ; — Séminaire : Essais de vulgarisation scientifique sur des sujets de morale, 1 h. ; — R. P. Pfistermeister : Rhétorique, cours supérieur, 2 h. de théorie et 2 h. d'exercices ; cours inférieur, 2 fois 1 h. ; — R. P. Seywald : Morale générale et droit naturel, 3 h. et 1 h. de discussions ; X... : Théodicée, 3 h. et 1 h. de discussions ; — Exercices de discussion sur la théorie de la connaissance et la métaphysique générale, 3 h.

Durant l'année 1922-1923, on a traité au Séminaire de philosophie des sujets suivants (1 h. par semaine) : Le réalisme critique chez le Card. Mercier et le P. Jannière ; l'intuitionisme et la théorie du « Moi » ; l'histoire de la preuve téléologique de l'existence de Dieu dans les littératures grecque et romaine et dans l'ancienne littérature chrétienne ; l'influence de la philosophie sur le droit et sur les doctrines économiques du XIIe au XVIIIe siècle.

— La nouvelle Université catholique, dont l'institution a été décidée en Hollande, sera établie à Nimègue ; on annonce l'ouverture, au mois d'octobre prochain, des facultés de théologie, de philosophie et de droit.

— La *Société britannique de sociologie* a organisé du 7 au 10 octobre dernier un Congrès dont l'objet était d'étudier la corrélation entre les sciences sociales. Des spécialistes en histoire, géographie, biologie, psychologie, philosophie, anthropologie, législation, économie politique et sciences politiques ont présenté des travaux recherchant dans quelle mesure les différents points de vue auxquels se placent ces diverses sciences, pourraient être rapprochés de la sociologie, envisagée comme science corrélative. Des extraits de ces communications ont paru dans le *Sociological Review* (janvier 1923).

— Les 2 et 3 juin dernier, s'est tenue à Genève une Assemblée générale de la *Société Suisse de Psychiatrie*. Une séance a été consacrée à l'exposé de travaux sur « *La Psychologie Infantile en Psychiatrie* ».

— En séance du 9 mars 1923, la *Société philosophique italienne* a choisi comme président le professeur Bernardino Varisco (Rome).

D'autre part cette même société se propose d'organiser un Congrès, réservé aux philosophes italiens, qui se tiendrait à Florence au mois de septembre prochain.

— Le 3e Congrès italien de Psychologie expérimentale s'est tenu à Naples en novembre 1922.

Parmi les communications spécialement remarquées signalons : Colucci : *Communication sur les objectifs modernes d'une psychologie biologique.* — De Sanctis (Rome) : *Applications sociales de la*

psychologie. — Gemelli (Milan) : *Psychotechnique contemporaine ; Recherches expérimentales sur le comique ; Recherches sur la coordination volontaire des mouvements.* — M. Sciuti (Naples) : *Recherches sur la psychopathologie de l'écriture.* — Kiesow (Turin) : *La loi psychophysique dans le champ des sensations tactiles.* — Bonaventura (Florence) : *Valeur de la psychophysique et ses nouveaux horizons.* — L. Galdo (Naples) : *Variabilité du pouls cérébral.* — Senise T. (Naples) : *Les sentiments esthétiques chez les fous.*

Le prochain Congrès aura lieu à Florence au mois d'octobre 1923.

— La *Société allemande de Sociologie* a repris son activité scientifique, interrompue par la guerre, sous la direction de MM. les professeurs F. Tönnies (Kiel) et W. Sombart (Berlin). Elle a tenu son 3e Congrès à Iéna les 24 et 25 septembre 1922. Le 4e Congrès qui aura lieu à Cologne au printemps de 1924, traitera de « la sociologie de la connaissance ». L'organe de la société est la revue trimestrielle : *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie.*

— L'*Association espagnole pour le progrès des Sciences* (Asociacion Espanola para el progreso de las Ciencias) a tenu, en juin dernier, son Congrès biennal à Salamanque. Une section était réservée aux travaux philosophiques.

Revues. — La *Rivista di Filosofia*, organe de la *Società filosofica italiana,* dont la publication avait été suspendue fin 1921, reparaît, comme revue trimestrielle, depuis le début de cette année (maison d'éditions Il Solco, Città di Castello; abonnements chez Zanichelli à Bologne, 25 lires, plus les frais d'envoi). Dans un éditorial, M. Gius. Tarozzi, le nouveau directeur de la revue, la déclare ouverte à toute manifestation de pensée libre, sincère et vitale. Elle ne veut point être éclectique, car elle ne tend pas à harmoniser des principes réunis un peu de partout. Les nécessités de l'heure présente pour la philosophie italienne paraissent être, avant tout, d'abord une liberté philosophique véritable, ensuite une revision, dans le sens critique, des constructions élaborées au cours des derniers décenniums.

— La revue bien connue *Irish Theological Quarterly* ne paraîtra plus provisoirement, diverses difficultés entravant sa publication.

— La *Revue néo-scolastique de Philosophie* a annoncé dans son numéro de février dernier que la Revue philosophique et théologique *Divus Thomas* (publiée antérieurement à Vienne) paraît désormais à Fribourg (Suisse), sous les auspices de l'Université de cette ville. Nous apprenons qu'elle est dirigée par les RR. PP. professeurs Manser, O. P. et Häfele, O. P. (administration : Villa

St-Hyacinth, à Fribourg, Suisse). La revue paraît trimestriellement. Le prix de l'abonnement est de 10 fr. (suisses). Une réduction de 25 °/₀ sera consentie à ceux qui s'abonneront aux publications à paraître dès 1923 sous le titre général : *Studia Friburgensia*. Celles-ci comprendront un ensemble d'études sur des questions philosophiques et théologiques.

— Les revues suédoises *Psyke* et *Svensk arkiv för pedagogik* ont cessé leur publication et se sont transformées en *Arkiv för Psychologi och Pedagogik*. Editeurs : S. Alrutz et B. Hammer à Upsala et à Lund.

— Le professeur H. Vaihinger, fondateur de la *Kantgesellschaft* et des *Kantstudien*, abandonne, pour raison d'âge, la direction de cette revue.

Un numéro des *Kantstudien* a été spécialement dédié à M. Vaihinger à l'occasion de son 70e anniversaire. Il contient diverses études philosophiques signées par E. Adickes, K. Joel, H. Scholz, R. Troeltsch, etc.

— Nouveaux périodiques. *The Psychic power*, édité mensuellement à Chicago (illustré). — *The Japanese Journal of Psychology*, édité par MM. Matsumoto, Hayami et Masudo, à Tokio. Le premier numéro a paru en janvier 1923. — *Scandinavian Scientific Review : Contributions to Philosophy, Psychology and the Science of Education by Northern Scientists*. De langue anglaise, cette revue sera dirigée par le Dr M. L. Reymert, de l'Université d'Iowa, avec la collaboration des professeurs A. Aall et A. Grotenfeld et du Dr R.-H. Petersen.

Collections et publications collectives. — Les Pères de Quaracchi publient sous le titre de *Bibliothèque franciscaine et scolastique du moyen âge* une série de textes inédits. Des trois premiers volumes deux ont été consacrés à Mathieu d'Aquasparta (I. *De fide et de cognitione ;* II. *De Christo*), le troisième à Guillaume Guarre, Jean Duns Scot et Pierre Auriol *(De Immaculata Conceptione)*.

Un nouveau volume vient de paraître : *Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M. Quaestiones in IIum librum sententiarum quas primum edidit ad fidem Codd. ms. B. Jansen S. J.* — 1 vol. de xxiv-764 pp. Quaracchi.

Une intéressante chronique des *Etudes Franciscaines* (mars-avril 1923), due à la plume autorisée du P. S. Belmond, étudie cet ouvrage ainsi que le travail de Mgr Aug. Pelzer, paru dans la

Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain (t. XVIII) : *Les 51 articles de Guillaume d'Occam censurés en Avignon en 1326.*

On prépare également à Quaracchi une édition critique du *Correctorium Fratris Thomae* de Guillaume de la Mare.

— A l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, la *Bibliothèque thomiste* (Le Saulchoir, Kain, Belgique) a publié un volume de *Mélanges* dont voici le sommaire : P. Mandonnet, *La canonisation de saint Thomas.* — J. Destrez, *Les* QUODLIBETS *de saint Thomas d'après la traduction manuscrite.* — P. Synave, *Une restitution textuelle du catalogue officiel.* — M.-D. Chenu, *Pour l'histoire du traité de la foi.* — L. Misserey, *Contribution à l'histoire du vœu solennel.* — A. Lemonnyer, *Les Apôtres comme docteurs de la foi.* — R. Garrigou-Lagrange, *La première donnée de l'intelligence.* — A. Gardeil, *La perception de l'âme par elle-même.* — F.-A. Blanche, *L'abstraction.* — M.-D. Roland-Gosselin, *L'erreur.* — H.-D. Noble, *L'action volontaire.* — Ch.-V. Héris, *L'amour naturel de Dieu.* — M.-L. Gillet, *Le moral et le social.* — Th. Bésiade, *La justice générale.* — Et. Hugueny, *L'état et l'individu.* — G. Théry, *David de Dinant d'aprés Albert le Grand et saint Thomas.*

— Différentes leçons professées de 1919 à 1921 à l'Ecole des Hautes Etudes sociales de Paris ont été réunies en un volume intitulé *La tradition philosophique et la pensée française* (Paris, F. Alcan, 1922, in-8°, 356 pp., 20 frs). En voici le détail : LA TRADITION PHISOSOPHIQUE : I. Th. RUYSSEN, *Epicurisme et stoïcisme ;* — II. E. Brehier, *Le néo-platonisme;* — III. L. Brunschvicg, *Descartes;* — Id., *Spinoza.* — QUELQUES ASPECTS DE LA PENSÉE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE : I. R. Lenoir : *Maine de Biran;* — II. Id., *Ravaisson et Boutroux;* — III. Mme L. Prenant, *Renouvier;* — IV. Id., *Cournot;* — V. A. Berthod, *Saint-Simon, Fourier, Proudhon;* — VI. L. Levy-Brühl, *Auguste Comte;* — VII. J. Pommier, *Michelet, Renan, Taine;* — VIII. R. Lenoir, *Ribot;* — IX. Id., *Espinas;* — X. Id., *Durkheim;* — XI. D. Parodi, *Hamelin;* — XII. R. Gillouin, *Bergson.*

— A l'Institut catholique de Philosophie (Académie Albert le Grand) de Cologne on a commencé la publication de *Veröffentlichungen des Kath. Instituts für Philosophie* (Münster, Aschendorff). Ont déjà paru : *Probleme der Erkenntnis,* par le Dr Switalski, directeur de l'Institut.

— Dans la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, les fascicules suivants ont paru (Munster, Aschendorff, 1923) : XXIII, 1-2 : Cl. BAEUMKER, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. — 5. P. Augustinus DANIELS † O. S. B.,

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort von Cl. Baeumker.

Répertoires. — Instruments de travail. — Signalons une heureuse initiative du *Library Association* dont le siège est à Londres, Bloomsbury Square, 33. Cet organisme a commencé la publication d'un *Subject index to periodicals*, recensement des articles parus dans 600 périodiques environ, anglais et étrangers, et embrassant l'ensemble des sciences et des arts. La partie A, qui comprend la Philosophie et la Théologie, a paru en 1922, est en vente au prix de 6 Sh. Les périodiques dépouillés dans ce volume sont ceux qui ont paru en 1920 et antérieurement.

— A Leipzig, chez Meiner, vient de paraître un dictionnaire philosophique, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie* par Clauberg et Dubislav (in-12 de V-565 pages).

D'autre part, le Dr Richard Müller-Freienfels réédite, en le remaniant, le dictionnaire de Eisler : *Handwörterbuch der Philosophie* (Berlin, Mittler, 805 pages).

— Le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 22e année, n° 2, fascicule 21, nous donne la fin d'un *Vocabulaire philosophique* (U à Z) fort bien conçu et qui rendrait d'incontestables services s'il ne fallait pas acquérir, toute la collection du *Bulletin* pour le posséder.

— Une innovation intéressante est celle que nous apporte la série publiée sous la direction du Dr R. Schmidt à Leipzig (Meiner) : *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Un grand nombre de philosophes parmi les plus connus y donnent une vue d'ensemble de leurs idées. L'éditeur a tenu à y joindre leur photographie. Trois volumes in-8° ont déjà paru.

Dans le premier (VIII-228 pp.) nous trouvons : P. Barth, E. Becher, H. Driesch, K. Joël, A. Meinong, P. Natorp, J. Rehmke, J. Volkelt.

Le deuxième (203 pp.) contient : E. Adickes, Cl. Baeumker, J. Cohn, H. Cornelius, K. Groos, A. Höfler, E. Troeltsch, H. Vaihinger.

Le troisième (IV-234 pp.) : G. Heymans, W. Jerusalem, G. Martins, F. Mauthner, A. Messer, J. Schultz, F. Tönnies.

On remarquera que la collection n'est pas ouverte aux seuls philosophes allemands.

— Dans le *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, numéro de juillet 1923, M. F. Pelikan, rédacteur de la revue tchèque *Ruch Filosoficky*, donne (en allemand) un aperçu intéressant sur les principaux cou-

rants philosophiques, en Tchécoslovaquie ; il signale les centres d'étude, les œuvres et les hommes les plus marquants des derniers décenniums, surtout depuis la naissance du pays à une vie indépendante, à la suite de la grande guerre.

— La *Revue des Bibliothèques* (Paris, H. Champion) publie dans son numéro d'octobre-décembre 1922 un *Essai d'une bibliographie des congrès internationaux*. Quoique incomplète, — on n'a tenu compte que des congrès ayant eu au moins une session tenue en pays de langue française — celle liste donnera une bonne idée de l'activité scientifique internationale au cours des cinquante dernières années.

— L'éditeur Raoul Renault, de Québec, annonce la publication, en français et en anglais, d'un répertoire bibliographique mensuel : *Bulletin bibliographique international.*

— Une nouvelle revue bibliographique qui pourra rendre d'incontestables services est la *Bibliografia general espanola e hispano-americana* (Madrid et Barcelone, Cámeras oficiales del libro, in-8, mensuel, 20 pesetas, pour les pays de langue espagnole, 30 pes. ailleurs), qui signalera, avec notice, les livres et brochures qui se publient en Espagne et dans les pays de l'Amérique espagnole. La revue débute par un numéro quadruple, janvier-avril 1923.

Travaux récents. — Le *Bulletin de la Société française de Philosophie* comprend annuellement quatre numéros consacrés aux *Comptes rendus* des séances de la Société et un numéro consacré au *Vocabulaire philosophique* (ce dernièr travail a été achevé dans le n° de février 1922 comme nous le signalons plus haut).

Les séances de l'an dernier ont présenté un intérêt tout spécial. Le numéro de janvier 1922 contient une thèse du professeur R.-B. Perry de l'Université Harvard sur *Les applications philosophiques du « Behaviorism »* et le compte rendu de la discussion de cette thèse, discussion à laquelle prirent part entre autres MM. G. Belot, Pierron, Parodi et Lalande.

Dans le numéro de juillet 1922, très instructif rapport sur la mémorable séance du 6 avril où la Société recevait M. Einstein. On y trouvera l'échange de vues qui eut lieu sur la théorie de la relativité restreinte et généralisée entre MM. Einstein, Langevin, Hadamard, Cartan, Painlevé, Paul Lévy, Perrin, Jean Becquerel, Brunschvicg, Le Roy, Bergson, Meyerson et Piéron.

Le numéro d'octobre 1922 contient l'exposé de la thèse de Mme Véra Strasser, qui exerce la psychiatrie à Zurich : *Essai d'une nouvelle*

théorie des relations psychologiques et sociales. L'auteur tente, semble-t-il, d'effectuer une synthèse originale de la psychologie de Nietzsche et de celle d'Henri Bergson.

— M. l'abbé H. Bremond, récemment élu membre de l'Académie française, et auteur d'une œuvre considérable et hautement estimée : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* a publié dans la *Revue de Paris*, du 1er janvier 1923, une étude sur *La philosophie de Saint François de Sales.*

— Le Centenaire de Renan a ramené l'attention sur un grand nombre de ses travaux inédits ou oubliés. Signalons que les *Débats* (1er mars 1923) ont fait paraître une dissertation de Renan pour le concours d'agrégation de philosophie de 1848, intitulée : *Le droit de propriété.*

— Parmi les travaux publiés cette année par la *Revue des Cours et Conférences* (bimensuelle ; Paris, Boivin), il y a lieu de signaler : Léon Brunschvicg, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne : *La philosophie de l'Esprit* (Suite du cours dont la publication a commencé l'an dernier) ; André Lalande, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne : *Les Théories de l'induction et de l'expérimentation* (Suite) ; Abbé Rousselot, chargé de cours au Collège de France : *Phonétique expérimentale* (28 février 1923) ; R. Hubert, professeur à l'Université de Lille : *Pédagogie générale* (28 février et 15 mars 1923).

— La *Revue de Littérature comparée* (Paris Champion) commence dans son numéro d'avril-juin 1923, une étude de M. W. M. Kozlowski sur l'*Echange d'idées philosophiques entre l'Angleterre et la Pologne*, qui sera suivie avec intérêt par les historiens de la philosophie.

— La *Rivista di Filosofia neo-scolastica* publie dans son numéro de mars-juin 1923 deux études fort intéressantes : l'une de M. Grabmann que nous signalons d'autre part. L'autre est intitulée : *De la forme du jugement d'après saint Thomas* par le P. Joseph Maréchal, S. J. Cet article reproduit et, pour une part, résume un chapitre du *Cahier V* de l'ouvrage en cours de publication : *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, dont trois cahiers ont déjà paru et ont été appréciés favorablement dans le monde philosophique.

— Le numéro d'avril-juin 1923 de la *Revue de Métaphysique et de Morale* est consacré à Pascal à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance (19 juin 1623) :

M. Blondel : *Le Jansénisme et l'anti-Jansénisme de Pascal ;* L. Brunschvicg : *La solitude de Pascal ;* J. Chevalier : *La méthode*

de connaître d'après Pascal ; H. Höffding : *Pascal et Kierkegaard ;* J. Laporte : *Pascal et la doctrine de Port-Royal ;* F. Rauh : *La philosophie de Pascal* (reproduction d'un article publié, en 1892, dans le n° 2 des Annales de la Faculté de Bordeaux) ; M. de Unamuno : *La foi pascalienne ;* Filleau de la Chaise : *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie* (traité qui se trouve joint dans la plupart des anciennes éditions aux *Pensées* de Pascal).

— Edition d'auteurs philosophiques et études critiques : *Léon Ollé-Laprune, l'Achèvement et l'Avenir de son œuvre,* par Maurice Blondel. Paris, Bloud et Gay, 1923, 303 pp., 10 fr. — *La Philosophie dans l'Afrique du Nord et l'Histoire de l'esprit africain*, par Em. Lasbax. Paris, Alcan, 1922, in-8°, 53 pp., 5 fr. — *Les Pensées de Marc-Aurèle*, trad. par A.-P. Lemercier. Paris, Alcan, 1921, in-16, xxiv-191 pp., 8 fr. — *Montaigne* (Extraits essentiels des grands moralistes) sous la direction de H. Mazel. Paris, Povolovsky, 1922, in-16, 121 pp., 5 fr. — *Malebranche, Entretiens sur la métaphysique et la religion,* publiés par Paul Fontana. Paris, Colin, 1922, 2 vol. in-8°, iv-192 et 193-383 pp., 13 fr. — *Fichte et son temps,* par Xavier Léon, t. I. Paris, Colin, 1922, gr. in-8°, xiv-649 pp. avec portrait, 30 fr. — *Fr. Th. Visher*, par O. Hesnard. Paris, Alcan, 1921, in-8°, vi-510 pp., 25 fr. — *Id.*, Etude bibliographique, ibid., 35 pp. — *Œuvres de Maine de Biran*, par Pierre Tisserand, tome II. Paris, Alcan, 1922, in-8°, lxxiii-364 pp., 20 fr. — *Descartes savant*, par Gaston Milhaud. Paris, Alcan, 1921, in-8°, 251 pp., 12.50 fr.

— L'ouvrage de M. l'abbé Bernard Landry, docteur ès lettres, *Duns Scot* (Les grands Philosophes). Paris, Alcan, 1922, est fort discuté et sévèrement apprécié dans les milieux où la pensée du *Docteur Subtil* a de tout temps fait l'objet d'une étude attentive. Aux observations faites par le R. P. Ephrem Longpré du Collège de Quaracchi dans les *Etudes franciscaines* (1923, n°s 197 et 198) que nous signalions récemment (Révue néo-scol., février 1923), ajoutons les « *Simples Remarques à propos de la Philosophie de Duns Scot* » par S. Belmond, professeur de philosophie au scolasticat franciscain d'Avignon, parues dans *Franciscana* (1923).

— M. D. Barbedette (P. S. S.) vient d'éditer une *Histoire de la Philosophie*, in-8°, 580 pp., chez Baston, Berche et Pagis, 69, rue de Rennes, à Paris, 9 fr.

— Chez Macmillan (New-York) paraît *Trente ans de recherches psychiques,* du professeur Charles Richet.

— On ne possède que des informations fragmentaires sur l'histoire de la philosophie au Portugal. Il semble bien que cette

branche ait été jusqu'ici négligée. Aussi saura-t-on gré à M. F. de Figueiredo de nous donner, sous le titre : *Para a historia da philosophia* (Porto, 1922), une vue d'ensemble et une bibliographie de la matière.

— Le R. P. Hugon a publié un commentaire des propositions indiquées par la S. C. des Etudes comme résumant les points essentiels du thomisme : *Les vingt-quatre thèses thomistes* (Paris, Téqui, in-8°, IX-308 pp.)

— La dissertation doctorale du R. P. Bozitkovic O. F. M., *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio* (Marienbad, Egerland, 1919, in-8, XLII-158 pp.), mérite de retenir l'attention. L'auteur, qui est tchéco-slovaque, a fait ses études à Fribourg (Suisse). A son avis, il faut admettre que saint Bonaventure a subi assez fortement l'influence péripatéticienne. Rappelons que M. Maurice De Wulf avait déjà trouvé des apports aristotéliciens dans la doctrine de saint Bonaventure.

— Le Dr M. Grabmann, professeur à Munich, continue ses fécondes recherches sur l'histoire des idées philosophiques au moyen âge. Parmi ses dernières publications, il faut signaler :

1. Son résumé de l'histoire de la philosophie médiévale : *Geschichte der Philosophie, III, Die Philosophie des Mittelalters* (Un vol. in-16, 122 pp. Coll. Göschen, chez de Gruyter, Berlin et Leipzig).

2. Dans le périodique *Archivum Franciscanum historicum* (juillet-octobre 1922), Mgr Grabmann fixe un point intéressant de l'histoire de la philosophie : le traité *De modis significandi* ou *Grammatica speculativa* attribué jusqu'ici à Duns Scot aurait pour auteur Thomas d'Erfurt.

3. *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* (Tractatus de modis significandi) — Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1922, in-8°, 33 pp. —

Importante contribution à l'histoire de la Grammaire spéculative. Les manuscrits dépouillés par l'auteur attribuent à Thomas d'Erfurt la grammaire spéculative dite de Duns Scot (On sait que l'attribution à Duns Scot n'était plus guère contestée depuis les travaux du P. Lucas Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum,* du début du XVIIe siècle).

4. *Studien zu Johannes Quidort von Paris*, O. P. (1922 — 60 pp.).

5. *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* (Jean de Sterngassen, Gérard de Sterngassen et Nicolas de Strasbourg, tous trois dominicains), 1921 — 68 pages. — Ces deux dernières études ont paru à Munich dans les *Sitzungsberichte der bayerischen Academie der Wissenschaften*, et ont été tirées à part.

6. *L'école thomiste italienne au XIIIe siècle :* Utilisant pour une bonne part des manuscrits inédits, M. Grabmann nous fait connaître de plus près, entre autres, Bombolognus de Bononia, Romanus de Roma (successeur de saint Thomas comme professeur à l'Université de Paris), Hannibaldus de Hannibaldis, Ramberto dei Primadizzi, Ptolomaeus de Lucca, Johannes de Janua (Giovanni Balbi da Genova), Johannes de Napoli (Giovanni da Napoli), Bernardus Lombardi.

— Dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 3. Quartalheft 1923, pp. 475-494, le P. Fr. Pelster revient sur la date de divers écrits d'Albert le Grand, dont il avait traité dans ses *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Groszen* (Fribourg en Br., 1920) et donne un relevé des mss. de la Bibliothèque universitaire de Münster, qui jettent quelque lumière sur l'activité littéraire de Thomas Sutton.

— Vient de paraître dans la *Bibliothèque française de philosophie* (Paris, Nouvelle Librairie nationale) la 3me édition du *Conflit de la Morale et de la Sociologie* par Mgr Deploige, président de l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain. On se souvient que les premiers chapitres de cet ouvrage ont paru dans cette Revue en 1905. Cette nouvelle édition est augmentée d'une Préface de M. J. Maritain et d'un appendice où se trouvent au complet les documents relatifs à la polémique de Durkheim contre l'auteur.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

P. G. Théry, O. P. — Originalité du plan de la « Summa de bono » d'Ulrich de Strasbourg .Gand, imprimerie « Veritas », 1923.

G. D. Scraba. — La dialectique historique. Essai d'une métaphysique sociale. Bucarest, 1922.

E. Gilson — Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin (Collection : Etudes de Philosophie médiévale, I). Paris, Vrin, 1923.

X. Dr Kazimierz Wais. — Dziwy Hipnotyzmu (Merveilles de l'hypnotisme). 2e éd. revue. Lwow, Bibljoteka religijna, 1923.

Dr W. Switalski. — Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen, I et II (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. I, Heft 1 et 2). Münster i. W., Asschendorff, 1923.

S. Bersani. — Immaterialità e Pensiero (Monografie del Collegio Alberoni, Piacenza). Roma, Ferrari, 1922

J. Maréchal, S. J. — Le point de départ de la métaphysique. Cahier II : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant — Cahier III : La Critique de Kant (Museum Lessianum. Section philosophique). Bruges, Beyaert ; Paris, Alcan, 1923.

Boletin general de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomas, 1921-1922. Manila, Tip. del Colegio de Sto Tomas, 1922.

P. Marcellus a Puero Jesu. — Cursus philosophiae scholasticae ad mentem Angelici Doctoris S Thomae Aquinatis. Vol III. Metaphysica et Moralis. Burgis, Typ. « El Monte Carmelo », 1922.

R. Guénon. — L'erreur spirite. Paris, Rivière, 1923.

Dr D. Loenen. — Het conservatief-aristocratisch karakter van Plato's staatsphilosophie. Leiden, Van Doesburgh, 1923.

C. Spearman. — The Nature of « Intelligence » and the Principles of Cognition. London, Macmillan, 1923.

Arxivs de l'Institut de Ciencies. Any VIII, Fasc. unic. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans. s. d.

F. Nicolardot. — Habitude ou train ? Etude philosophique et remarques de méthode. Paris, Vrin, 1922.

Id.— Un pseudonyme bergsonien ? ou le présage inaperçu. Ibid., 1923.

V. Brochard. — Les sceptiques grecs. 2e éd. Ibid., 1923.

A. Périer. — Matière et forme. Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne. Paris, Geuthner, s. d. (1922).

G. Sortais, S. J. — La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz. Tome II. Paris, Lethielleux, 1922.

V. Fallon, S. J. — Principes d'Economie sociale. 2de éd. (Museum Lessianum — Section Philosophique). Bruges, Beyaert, s. d. (1923).

Dr. J. Stufler, S. J. — Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii. Innsbruck, Tyrolia, 1923.

J. Donat, S. J. — Summa philosophiae chistianae. Innsbruck, F. Rauch : I. Logica et Introductio in Philosophiam christianam, ed. 4a et 5a emendata et aucta, 1922 ; III Ontologia, ed. 4a et 5a aliquantum immutata, 1921 ; V. Psychologia, ed. 4a et 5a emendata et aucta, 1923.

F. X. Kortleitner, Ord. praem. — Hermeneutica Biblica. Oeniponte, F. Rauch ; Ratisbonae et Neo-Eboraci, F. Pustet, 1923.

Augustus S Downing. — Higher Education Report for the School Year ending July 31, 1918 ; — item, 1919 (Volume 3 du Fifteenth et du Sixteenth annual Report of the State Departement of Education). Albany, The University of the State of New York, 1921 et 1922.

S. Deploige. — Le conflit de la morale et de la sociologie, 3e édit. augmentée d'une préface de J. Maritain (Bibliothèque française de Philosophie). Paris, Nouvelle Librairie nationale, s. d. (1923).

F. Klimke, S. I. — Institutiones historiae philosophiae, 2 vol. Romae, Sumpt. Universitatis Gregorianae, 1923.

F. B. Cicala. — Introduzione alla teoria dell' essere. Le relazioni ontotetiche. Città di Castello, Il Solco, 1923.

Institut d'Estudis Catalans, Secció historico-arqueologica. Anuari MCMXV-XX, vol. VI, Part 1-2. Barcelona, Palau de la Disputacio, 1923.

M. Grabmann. — Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg, B. Filser, 1923.

M. Blondel. — Léon Ollé-Laprune. L'achèvement et l'avenir de son œuvre. Paris, Bloud et Gay, 1923.

Xavier de Hornstein. — Les grands mystiques allemands du xive siècle, Eckart, Tauler, Suso. Lucerne, Ræber et Cie, 1922.

L. Duguit. — Traité de droit constitutionnel, 2e édit. Tome III : Théorie générale de l'Etat (suite et fin). Paris, de Boccard, 1923.

Auguste Valensin. — Notes de philosophie (Extrait de la Revue de Philosophie, novembre-décembre 1922). Paris, Rivière.

Id. — Le juste prix (Extrait de la Chronique Sociale de France, décembre 1922, janvier-février 1923). Lyon.

Cl. Baeumker. — Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift de Motu cordis (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, XXIII, 1-2). Munster, Aschendorff, 1923.

P. Peter Lippert, S. J. — Das Wesen des katholischen Menschen (Der katholische Gedanke, V). München, Theatiner Verlag, 1923.

Eadmer : Das Leben des Heiligen Anselm von Canterbury, übersetzt von Dr. Günther Müller. Ibid., s. d. (1923).

Des Hl. Bonaventura Werke. Erster Band : Mystisch-ascetische Schriften, Erster Teil, übertragen von S. J. Hamburger. Ibid., 1923.

J. Ingenieros. — Emilio Boutroux y la Fil sofia universitaria en Francia. Buenos-Aires, Agencia general de libreria y publiciones, 1923.

A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme. Paris, Leroux, 1923.

Suppl.

XVI

LA THÉORIE PHYSIQUE

INTRODUCTION A L'ÉTUDE D'EINSTEIN

Avant de porter un jugement sur les théories d'Einstein, il convient de se demander de quel point de vue ce jugement devrait être formulé. On colporte sous le nom d'Einstein des énoncés qui heurtent le sens commun et la saine philosophie : tout le scandale ne vient-il pas de l'imprudence avec laquelle on a donné aux propositions d'une théorie physique un sens qu'elles ne peuvent comporter ?

Qu'est-ce donc qu'une théorie physique ? Nous ne rechercherons pas aujourd'hui ce qu'elle fut au sens des anciens, ni ce qu'elle pourrait être dans l'esprit de la tradition thomiste [1]). Il se fait que la physique moderne s'est con-

1) « Les sciences positives, dit le P. Garrigou-Lagrange, ne peuvent jamais que classer des faits généraux par des hypothèses provisoires (hypothèses représentatives et non explicatives)... » *(Le sens commun, la philosophie de l'être,* p. 70).

De son côté, M. J. Maritain écrit : « Ne pourrait-on pas accorder l'interprétation mathématique des phénomènes à une conception du monde conforme aux principes d'une saine philosophie de la nature ?... Besogne presque surhumaine et qui, au surplus, n'intéresse point les savants... Ce qu'on appelle de nos jours la science obéit plus à la loi de l'art qu'à celle de la science elle-même, et cherche moins la conformité au réel et la cohérence logique, qu'une fabrication de concepts ou de formules offrant le meilleur rendement en découvertes de faits nouveaux et en applications pratiques » *(Théonas*, p. 101).

Le P. Rousselot considère aussi que « les sciences, telles que maintenant on

stituée selon une méthode très spéciale dont les physiciens contemporains prétendent avoir pris plus clairement conscience : essayons de saisir le sens très limité, mais parfaitement défini, qu'il faut, d'après eux, donner aux énoncés de la science physique.

Nous ne nous proposons pas, dans cette courte introduction, de faire un exposé même rapide des diverses théories de la valeur de la physique ; nous ne voulons pas davantage justifier un système. Mais, sans prendre parti et sans même vouloir critiquer ou approuver certaines idées, nous voudrions montrer où aboutit logiquement la tendance qui inspire le mouvement de la physique moderne, telle que la récente critique des sciences la conçoit.

Nous croyons qu'en marquant fortement le point de départ très épuré que l'on accepte et le but très limité que l'on veut atteindre, nous aiderons nos lecteurs à constater que plusieurs critiques faites aux systèmes physiques actuels tombent à faux, que bien des prétentions sont illusoires, que beaucoup d'oppositions viennent de *quiproquos*, que la limitation du domaine de la physique n'implique aucun agnosticisme et que les généralisations paradoxales ne sont pas imputables à la théorie physique.

*
* *

Les mathématiques pures sont entièrement composées d'affirmations construites sur le modèle suivant : Si telle proposition est vraie d'une chose quelconque, telle autre

les entend », devraient être dites, selon le vocabulaire de saint Thomas, « des arts », tandis que seule la synthèse philosophique répond au sens ancien du mot « science » (*L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 153).

M. le Professeur Nys marque très nettement la différence entre les sciences et la philosophie : « Reconnaître à l'intelligence humaine le pouvoir d'atteindre non seulement la réalité du sensible, mais les réalités plus profondes, substantielles et accidentelles, c'est du même coup distinguer les sciences de la cosmologie et attribuer à celle-ci un objet qui est, en fait, inaccessible aux autres ». (*Cosmologie*, 1916, pp. 51-52).

proposition est vraie de cette même chose. Il est inutile de chercher à savoir si la première proposition est vraie et de spécifier la nature particulière de la chose dont il s'agit. On peut donc définir les mathématiques pures : une étude où l'on ignore de quoi on parle et où on ne sait pas si ce qu'on dit est vrai [1]). La mathématique pure est un ensemble d'implications formelles.

La physique théorique moderne ne mérite certes pas une définition aussi tranchante ; mais, peut-on dire cependant qu'un physicien sait toujours *ce que sont* les choses dont il parle ? Celui qui demanderait à un physicien : qu'est-ce que l'électricité ? qu'est-ce que la chaleur ? qu'est-ce que la lumière ? se verrait certainement éconduire. Et pourtant la physique est l'étude de l'électricité, de la chaleur, de la lumière.

Les physiciens savent sans doute, dans certains cas, de quoi ils parlent, mais alors c'est qu'ils l'ont défini. Leurs définitions sont pourtant d'un genre assez particulier.

DÉFINIR EN PHYSIQUE C'EST ÉNONCER, MONTRER LE PROCÉDÉ QUE L'ON EMPLOIE POUR MESURER.

« Quand on dit que la force est la cause du mouvement, on fait de la métaphysique, et cette définition, si on devait s'en contenter, serait absolument stérile. Pour qu'une définition puisse servir à quelque chose, il faut qu'elle nous apprenne à *mesurer* la force ; cela suffit d'ailleurs, il n'est nullement nécessaire qu'elle nous apprenne ce que c'est que la force *en soi*, ni si elle est la cause ou l'effet du mouvement »[2]). « Ce qui importe, ce n'est pas de savoir ce que c'est que la force, c'est de savoir la mesurer »[3]).

« La mesure est pour moi [le physicien] le seul moyen

1) EDDINGTON, *Espace, temps, gravitation.* Paris, Hermann, p. 18. — RUSSELL, *Recent Work on the principles of mathematics.* The International Monthly. Vol. IV, n° 1, p. 84.

2) POINCARÉ, *La Science et l'hypothèse.* Paris, Flammarion, p. 120.

3) POINCARÉ, *ibid.*, p. 129.

de trouver les lois de la nature » [1]). « Une expérience se traduit par un tableau de nombres » [2]). « La science d'aujourd'hui est une science qui *mesure* et qui *prédit* » [3]).

« ... Ces données doivent être complétées par une définition du temps qui permette de considérer... les valeurs du temps comme des grandeurs soumises en principe à l'observation (résultats de mesure) » [4]).

« ... Je ne vois aucun inconvénient à ce qu'on définisse la masse d'un corps en décrivant la façon dont on fait une pesée (une double pesée, si l'on veut), au moyen d'une balance : si l'on équilibre avec des grammes, on dira que la masse est exprimée en grammes, ou encore qu'on a pris le gramme pour unité de masse : c'est la même chose. Quant au gramme, il ne me gênerait nullement que les élèves pensassent aux petits cylindres de cuivre que l'on sait » [5]).

Les propriétés sont définies par les procédés de mesure. Cette proposition conduirait à demander ce que sont les propriétés que l'on va mesurer, quel rapport elles ont avec notre connaissance sensible. Voyons plutôt comment on justifie l'affirmation. Les éléments de connaissance qui serviront à constituer notre physique doivent être, dit-on, communicables, précis, objectifs, c'est-à-dire indépendants de l'état de l'observateur. Pour mettre d'accord un fiévreux qui grelotte et son voisin qui s'éponge, il faut leur montrer un thermomètre. Mais si, ayant des sensations différentes, ils conviennent sans discussion aucune que la température de la chambre est évidemment celle qu'indique le thermomètre, c'est que la connaissance qu'ils prétendent avoir du « chaud » ou du « froid » extérieur, ou mieux de la température, n'est pas fondée sur les sensations mais sur la définition

1) Eddington, *Espace, temps, gravitation*. Paris, Hermann, p. 3.
2) Bouasse, *De la méthode dans les sciences*. Paris, Alcan, p. 152.
3) Painlevé, *De la méthode dans les sciences*. Paris, Alcan, p. 73.
4) Einstein, *La théorie de la relativité*. Paris, Gauthier-Villars, p. 9.
5) Tannery, *Science et philosophie*. Paris, Alcan, p. 323.

admise par tous deux : la température est ce qui est mesuré par ce petit instrument.

Il paraît bien évident qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir perçu des sensations qualitatives de couleur pour faire ou pour comprendre la physique de la lumière. Il n'est pas davantage nécessaire de savoir ce que c'est que la lumière. Mesurer l'angle de réfraction d'un rayon lumineux est une opération totalement indépendante de nos sensations de couleur et de la nature de leur objet. Il convient, en effet, de ne pas s'arrêter aux mots : les noms que l'on donne aux attributs étudiés en physique ont un rapport évident et immédiat avec des hypothèses sur la nature de ces attributs. L'expression « longueur d'onde d'une lumière » a un sens obvie dans la théorie de l'ondulation et elle ne répondrait à rien dans la théorie de l'émission. Mais elle correspondra toujours à un procédé opératoire par lequel on trouve un nombre-mesure. Quoi qu'on imagine sur la nature de la matière, le procédé fera trouver le même nombre ; on continuera sans doute à le représenter par λ, mais on préférera l'appeler autrement que « ci-devant longueur d'onde ».

L'hydrogène est un gaz incolore, inodore, insipide, se liquéfiant à telle température, de telle densité, ayant tel indice de réfraction. Toutes ces propriétés qui définissent physiquement ce corps simple ne signifient que ceci : on appellera hydrogène tout corps, — et on en a déjà rencontré, — qui, soumis aux instruments qui définissent fluidité, viscosité, compressibilité, température, réfraction, etc., donnera comme résultats de mesure les nombres cités dans la définition [1]). — Poids : 73 kilos, taille : $1^{m}70$, front : haut, nez : moyen, menton : rond, signe particulier : néant, empreintes digitales : ci-contre ; ce ne sont là non plus que des mesures.

1) On ne fera pas de difficultés au sujet des termes « inodore et insipide », aucune théorie physique actuelle ne prétendant traiter des qualités correspondant aux sens de l'odorat et du goût.

Sont-ils si rares ceux qui ont étudié l'électricité et n'ont jamais bondi sous une forte secousse ?

Pour faire des expériences de physique, il faut avoir des instruments et savoir lire une mesure sur leur échelle. Le nombre ainsi trouvé n'est pas un nombre abstrait. Mais, s'il est concret, ce n'est pas du tout parce qu'il correspond à telle ou telle sensation ; c'est simplement parce qu'il est fourni, dans un cas donné, par tel instrument définissant telle propriété.

Il est bien clair que si les hommes n'avaient pas disposé des quelques sens qu'ils ont, ils auraient attendu aussi longtemps le thermomètre que le voltmètre. Mais la connaissance physique que nous avons aujourd'hui de la chaleur est aussi indépendante de notre sens du chaud, que la connaissance que nous avons de l'électricité est indépendante de la perception sensible qui nous révélerait directement une différence de potentiel électrique. La seule connaissance sensible qui semble requise pour comprendre la physique ou faire des expériences est celle de la coïncidence et de l'extériorité dans l'espace et le temps, jointe à une perception quelconque, tactile ou visuelle (blanc et noir), permettant de suivre le déplacement d'une portion déterminée de matière et de connaître le nombre indiqué sur un instrument de mesure.

Les propriétés physiques sont définies par les procédés de mesure.

Ces procédés — donc aussi les attributs physiques — sont de deux catégories bien différentes.

Certaines propriétés, outre qu'elles peuvent être rangées en ordre croissant, sont de telle nature que l'on peut toujours obtenir une grandeur déterminée en réunissant plusieurs grandeurs plus petites, et cela indépendamment de l'ordre des composantes ou du remplacement de certaines composantes par la grandeur que l'on obtient en les réunis-

sant. Un ruban peut être aussi long, plus ou moins long qu'un autre. On peut toujours obtenir un ruban d'une longueur déterminée en cousant bout à bout des rubans plus petits. Le résultat ne dépend pas de l'ordre dans lequel on coud les morceaux, ni du fait qu'on en ait cousu plusieurs bout à bout avant de les coudre aux autres. Ces propriétés caractérisent une grandeur quantitative et sont les seules que l'on suppose aux nombres en arithmétique. Autrement dit, certaines définitions physiques, — celles des propriétés quantitatives, — consistent à déterminer 1° la grandeur à laquelle nous attribuons la valeur 1, et 2° le procédé par lequel on peut trouver combien de fois la grandeur unité est contenue dans un objet d'expérience quelconque.

D'autres propriétés ne sont pas quantitatives ; ce sont les qualités capables d'intensité. Un corps peut être plus ou moins rouge, plus ou moins chaud (non pas « contenir plus ou moins de chaleur », mais avoir telle ou telle température), un son peut être plus ou moins aigu, un homme peut être plus ou moins géomètre Mais une qualité d'une certaine intensité ne contient pas, à titre de partie intégrante, la même qualité à une intensité moindre. Un « la » ne contient pas le « la bémol » ; on ne peut pas augmenter la température d'un corps en lui ajoutant la température d'un autre (on peut, bien entendu, faire passer une « quantité de chaleur » d'un corps dans un autre).

La définition physique de ces propriétés les distingue des précédentes. Elle consiste à établir 1° une échelle des intensités, c'est-à-dire, une correspondance entre la série des intensités croissantes et la série des nombres croissants ; et 2° le procédé par lequel on peut identifier une intensité donnée avec une intensité de la série constituant l'échelle.

Pour enlever tout élément subjectif à l'échelle, on établit la correspondance des intensités avec les nombres par l'intermédiaire d'une variation quantitative concomitante à la variation qualitative.

L'allongement d'une colonne de mercure fournira ainsi

un nombre concret au moyen duquel on caractérisera l'intensité de chaleur d'un milieu ; l'angle de réfraction caractérisera la couleur d'une lumière ; le nombre de vibrations l'acuité d'un son.

En formulant les définitions et en construisant les instruments de telle sorte qu'un enregistreur puisse mécaniquement inscrire les mesures, on rend l'échelle simplement indépendante des conditions psychophysiologiques d'un observateur déterminé. Mais cela n'empêche que l'échelle reste arbitraire et que les différences de mesure constatées aient une valeur purement conventionnelle. Si je dis : il y a la même différence de température entre deux corps à 10 et 11 degrés qu'entre deux autres à 150 et 151 degrés, j'énonce un truisme, puisque j'ai convenu que la température est ce qui se mesure en degrés au moyen de tel instrument, et qu'il y a la même différence entre les nombres 10 et 11 qu'entre 150 et 151 que cet instrument me fournit. Poser la question : — indépendamment des mesures, y a-t-il la même différence entre les deux couples d'états de corps quelconques à 10 et 11 degrés, d'une part et à 150 et 151, d'autre part ? — n'a pas plus de sens que de demander s'il y a la même différence entre deux étudiants qui méritent respectivement 10 et 11 points et deux autres qui en méritent 18 et 19.

Il est trop évident dès lors que la connaissance du monde extérieur que nous fournira la théorie physique n'épuise pas tout ce que nous pouvons connaître des objets matériels. Il y a des « choses » que nous sentons et qu'on ne mesure pas en physique ; il y a des instruments qui mesurent des « choses » que nous ne sentons pas. Le physicien ne prétend dire le dernier mot de rien ; on ne peut donc lui faire un reproche de limiter ses éléments de connaissance, d'autant plus que cette limitation est la rançon nécessaire d'une précision et d'une objectivité impersonnelle que la connaissance sensible n'atteindra jamais. Pour ne pas critiquer à tort ou ne pas se laisser illusionner par les « métaphores

que le savant ne doit pas s'interdire plus que le poète » [1]), il faut ne pas perdre de vue la convention fondamentale : « Définir un corps par ses propriétés physiques », c'est énumérer l'ensemble des procédés opératoires de mesure auxquels ce corps peut être soumis et réciter la série des nombres que fourniront les instruments. Les noms de propriétés — qui font que les nombres sont concrets — ne représentent pas telle sensation (effort pour soulever, chaud ou froid, couleur ou son), mais désignent des instruments (balance, thermomètre, spectroscope ou enregistreur de pression).

*
* *

Dès maintenant, — car c'est au point de départ que les graves problèmes se posent, — on pourrait objecter que cette façon de définir les propriétés physiques constitue un cercle vicieux. Les propriétés sont définies par les procédés de mesure ; un procédé de mesure comporte l'emploi de certains instruments ; un instrument ne peut être connu ou défini que par ses propriétés. Toutes les considérations faites plus haut pour diminuer la rôle de la connaissance sensible qualitative ne sont qu'un leurre : que nos sens nous soient nécessaires pour connaître directement les propriétés des corps, ou pour connaître des instruments qui indirectement nous font atteindre ces mêmes propriétés, peu importe ; la science physique ne peut avoir que la connaissance sensible qualitative pour point de départ et pour fondement. D'ailleurs, cette définition des propriétés physiques ne correspond nullement à la façon dont la physique s'établit. Et en effet, de même que nous corrigeons et précisons la connaissance que les sens nous fournissent par des mesures instrumentales, combien de corrections ne fait-on pas subir aux indications que nous fournissent les instruments ? Mais si les sens ne peuvent servir de point de départ certain, si

1) Poincaré, *La science et l'hypothèse*. Paris, Flammarion, p. 193.

les instruments eux-mêmes, — outre que leur intervention implique au point de départ un cercle vicieux, — ne peuvent être le fondement d'une certitude, puisqu'il faut les corriger, où trouverons-nous un point de départ satisfaisant ? Il n'y a pas deux réponses possibles. Il faut dire, si paradoxal que cela paraisse : il n'y a pas de fondement ou de point de départ absolument satisfaisant ; il y a un point d'arrivée que l'on cherche. La physique théorique ne part pas de l'expérience ; elle cherche à savoir d'où il faut partir pour retrouver un aspect de la réalité.

Autrement dit : il ne s'agit pas de parcourir la longue série des expériences particulières dont on peut détailler les éléments sensibles qualitatifs, et à partir de laquelle une adroite induction conduirait à une loi, mais on veut définir certaines grandeurs conceptuelles dont les rapports, déduits mathématiquement, reproduisent, avec l'approximation de l'expérience, les rapports entre les mesures effectuées. Autre est la tournure d'esprit du positif qui veut induire, autre celle du mathématicien qui déroule des conséquences et les applique au réel pour les vérifier ; ils manient, peut-être, le même matériel, mais leur méthode est totalement différente, et aussi la réflexion critique qu'ils feront sur leur œuvre.

Quant au cercle vicieux, la solution en est aisée. Quand on a ébauché, grâce à la connaissance sensible, une théorie physique élémentaire, on peut remplacer les sens par une série d'instruments. Les résultats plus précis que ceux-ci fourniront, montreront que la première théorie était bien grossière et on la précisera. Cette nouvelle théorie permettra de considérer dans un instrument perfectionné un plus grand nombre d'influences et on sera de nouveau amené à corriger les instruments, puis à modifier la théorie, et ainsi de suite. Il n'y a donc pas de cercle vicieux, mais — pour ainsi parler — une progression en spirale, chaque progrès dans la précision expérimentale amenant une correction à la théorie, et par contre-coup aux instruments mêmes par

lesquels on a obtenu cette nouvelle précision. Mais, d'autre part, on peut se rendre compte de la complexité d'un résultat expérimental précis : en effet, une mesure, si élémentaire soit-elle, implique la théorie physique tout entière, puisque l'instrument, au moyen duquel elle est faite, doit être construit et que ses indications doivent être corrigées en tenant compte de toutes les propriétés physiques. Il reste en tous cas qu'au degré de précision atteint à un moment déterminé, la seule définition possible d'une propriété physique est l'énoncé du procédé par lequel on la mesure.

*
* *

L'observation et l'expérimentation en physique ont donc pour résultat de procurer au savant une collection de nombres concrets fournis par les instruments de mesure. Les expériences se traduisent par des tableaux de nombres. Le problème qui se pose alors est d'obtenir une expression générale des résultats fournis par une série d'expériences analogues.

Les matériaux dont on dispose n'étant que des nombres, ce résultat — la loi cherchée — ne peut être que l'expression d'une relation entre ces nombres.

La loi d'Ohm, $I = \frac{E}{R}$ peut s'énoncer : dans un conducteur l'intensité du courant est égale à la force électromotrice divisée par la résistance. Mais elle ne signifie rien de plus que cet autre énoncé. Si on effectue sur un objet quelconque des séries de trois mesures par des procédés définissant l'intensité d'un courant, la différence de potentiel et la résistance entre deux points, les nombres obtenus vérifieront l'égalité $I = \frac{E}{R}$, quelles que soient les valeurs de chacun de ces nombres.

La loi de Mariotte, $PV = C$, s'énonce : à une température fixe, le produit de la pression extérieure par le volume

qu'occupe une masse donnée d'un gaz parfait est constante. Elle ne peut avoir que la signification suivante : si on effectue sur du gaz les mesures définissant sa température, sa masse, la pression à laquelle il est soumis, le volume qu'il occupe, et que les deux premiers nombres ne varient pas, le produit des deux derniers sera constant, quelles que soient leurs valeurs [1]).

Il importe de bien se rendre compte du but poursuivi dans la recherche des lois et de la signification exacte qu'il faut leur donner. La loi $PV = C$ nous apprend certes ce qu'il faut faire, et dans quelle mesure, pour contracter ou dilater un gaz : augmenter ou diminuer le poids qui pèse sur la surface mobile du récipient. Mais y a-t-il un rapport causal réel entre pression et volume ? Ce qu'on a cherché et ce que la loi signifie, c'est un rapport constant entre deux séries de mesures. Si ce rapport est établi il en résulte que toute cause modifiant la pression modifiera aussi le volume occupé par le gaz. Ainsi la pression et le volume ne sont pas « causes » l'un de l'autre (cette causalité devrait être réversible); ils sont « fonctions » l'un de l'autre.

La loi n'exprime que la relation numérique de plusieurs mesures. Cette relation fonctionnelle indique quelle sera la grandeur d'une des mesures pour toutes les valeurs possibles des autres. Si la mesure du temps intervient dans la loi, c'est simplement que la grandeur des autres propriétés varie avec le temps. L'antécédent suit le conséquent, mais la loi ne nous apprend pas qu'il le cause, puisque aussi bien on peut déduire le second du premier. Exprimer la loi sous une forme causale, c'est faire une métaphore ou bien l'interpréter au moyen d'un principe étranger à la physique.

Une loi n'est donc qu'une relation entre des nombres

1) La relation $B = \frac{S}{H}$ traduite : la base d'un rectangle est égale à sa surface divisée par sa hauteur, ne signifie pas qu'on peut diviser une surface par une longueur, ni qu'à surface constante la variation de la base soit l'effet de la variation de la hauteur.

provenant de mesures. Il en résulte immédiatement que toute loi est nécessairement provisoire, car elle est approximative et symbolique.

Le caractère tantôt approximatif et tantôt symbolique des lois résulte du perfectionnement, pour ainsi dire alternatif, de la théorie et des procédés expérimentaux.

Toute loi est d'abord *approximative*. En effet, les mesures ne sont jamais faites qu'avec une exactitude relative. Quand le physicien, résumant en une formule la série des tableaux de nombres que lui a fournis l'expérience, exprime une loi suggérée par la convergence de rapports particuliers, il est certain que la loi ne pourra jamais être vérifiée qu'approximativement. Autrement dit, il peut exister à tout moment, entre des mesures bien définies, plusieurs relations différentes exprimant de façon également satisfaisante les moyennes des mesures expérimentales. La théorie, devançant l'expérience, affirme qu'il existe une relation entre certaines mesures déterminées et propose une première forme pour cette relation. Quand les mesures deviennent plus précises, les rapports ou bien convergent de mieux en mieux vers celui qui exprimait la loi, ou bien accusent une divergence petite mais permanente et supérieure aux erreurs d'observation. Dans le premier cas, la loi se trouve confirmée avec une meilleure approximation ; dans le second, elle est controuvée. Il faut alors la corriger de façon qu'elle exprime, avec la précision atteinte, les résultats expérimentaux. Les lois qui expriment, par exemple, la forme géométrique des trajectoires des planètes sont provisoires, parce que les observations ne sont pas assez précises. La grossièreté des premières observations fit qu'on fut satisfait en considérant que les trajectoires étaient circulaires. Les mesures devenant plus précises, il fallut dire qu'elles étaient elliptiques. Puis, l'ellipse dut être considérée comme une première approximation : la trajectoire d'une planète est une ligne qui ondule autour d'une ellipse fixe dans un système d'axes liés au soleil. Enfin des mesures de plus en plus précises font

corriger cette dernière loi et on est amené à dire que la trajectoire d'une planète est une ligne qui ondule autour d'une ellipse qui, elle-même, se déplace dans le système d'axes liés au soleil. Il faut remarquer que ces corrections successives de la loi n'entament en rien la première affirmation de la théorie, à savoir qu'il y a une relation entre certaines mesures déterminées. Les progrès de l'expérience ont amené à modifier la forme de la relation ou les coefficients numériques qu'elle contient, mais sans faire intervenir dans la loi la mesure d'une nouvelle propriété variable. La loi était donc provisoire uniquement parce qu'elle était approchée.

Les lois sont aussi provisoires parce qu'elles sont *symboliques*.

« Le résultat d'une mesure, en réalité, se traduit toujours par une inégalité. Une mesure ne donne jamais une égalité telle que $x = a$, en désignant par x la quantité que l'on cherche et par a un nombre connu ; le résultat s'exprime par $a > x > b$, et la mesure est d'autant plus précise que a-b est plus petit. Mais ce n'est pas seulement l'imperfection des appareils qui limite la petitesse de a-b, c'est aussi l'imperfection des définitions ; et la méthode de mesure est arrivée à la perfection lorsque la précision de la mesure est susceptible de dépasser celle qui résulte de la définition. A partir de ce moment, si l'on veut obtenir des données plus précises, ce ne sont pas les appareils de mesure qu'il faudra perfectionner, c'est la définition même de la quantité mesurée » [1]).

La définition d'un attribut physique est l'énoncé d'un procédé de mesure. Cette description ne peut tenir compte de toutes les circonstances et la schématisation qu'elle implique amène donc à ne pas tenir compte de certaines influences, négligeables dans un champ d'expérience limité et avec des instruments peu précis, mais dont il faudrait

1) Fabry, *La théorie de la relativité*. Scientia I-IX, 1923.

tenir compte dans un domaine d'observation plus large et avec de meilleurs appareils. Nous constaterons alors que ce que nous mesurions n'était pas telle propriété que nous croyions bien définie, que le symbole que nous avions imaginé ne correspondait pas à un attribut simple de la matière. Nous devrons changer la loi, non plus comme précédemment en modifiant des coefficients numériques mais en y faisant intervenir d'autres symboles de propriétés.

Autrement encore. La théorie devançant l'expérience avait proposé une loi unissant certaines mesures. Cette loi ne faisait pas intervenir toutes les mesures que nous pouvions faire et constituait donc une schématisation de la réalité par laquelle nous affirmions l'existence d'une relation entre certaines propriétés indépendamment des autres. Lorsqu'elles atteignent une précision plus grande que celle que prévoyait cette schématisation théorique, les mesures expérimentales nous forcent à modifier la loi de nouveau en y exprimant d'autres attributs, mais sans devoir changer nos définitions.

Dans chacun de ces deux cas il faut donc compliquer les lois. « Le symbole mathématique forgé par la théorie s'applique à la réalité comme l'armure au chevalier... Si nombreux que soient les fragments qui la composent, jamais l'armure n'épousera exactement le modelé du corps humain » [1]).

Au lieu de modifier une loi controuvée par l'expérience, on peut en conserver l'énoncé mais convenir qu'elle s'applique à un objet idéal qui est précisément défini par les mesures que la loi contient. Par exemple : gaz parfait, chute libre, transformation réversible, mouvement sans frottement, système isolé, etc. Il est bien évident que la loi qui s'applique à un objet idéal n'est plus soumise au contrôle de l'expérience. Mais il reste, entre l'objet idéal défini et les choses que l'expérience mesure, de légères différences que nous ne

1) Duhem, *La théorie physique*, p. 287.

pouvons déterminer avec une précision absolue. Par conséquent, dans tous les cas où la loi prétend exprimer une relation entre des résultats de mesures réelles, elle reste provisoire. « La science est une transposition des faits à un tant pour cent près connu » [1]).

A l'inverse maintenant. Nous ne pouvons admettre qu'à chacun des appareils que nous construisons corresponde une nouvelle propriété, pour laquelle nous inventerons un nouveau symbole. Nous remarquerons, en effet, des relations entre les mesures fournies par plusieurs instruments. Une relation constante entre les mesures fournies par deux d'entre eux, indiquera qu'ils définissent tous deux la même propriété. (Il y a plusieurs types de thermomètre, de baromètre, etc.). Une relation entre plusieurs mesures différentes indiquera qu'un procédé ne nous fait pas évaluer une propriété distincte mais que le nombre qu'il fournit est une fonction d'autres mesures. L'affirmation que toute mesure peut s'exprimer en centimètres-grammes-secondes implique que tous les instruments ne fournissent que des combinaisons numériques de ces trois mesures fondamentales (ainsi la mesure de la température devient une mesure d'énergie cinétique moyenne $\frac{mv^2}{2}$). Dans la loi symbolique, au lieu de représenter un attribut par un signe spécial, nous écrirons une combinaison d'autres mesures. Nous définissons une propriété comme une combinaison d'autres propriétés irréductibles ; nous remplaçons un procédé de mesure par plusieurs autres. (Dans le système C. G. S. toutes les mesures pourraient théoriquement se faire avec une règle, une montre et une balance.) Ici donc, loin de corriger les lois en augmentant le nombre des symboles, nous le diminuons.

En résumé, les lois physiques n'atteignent pas les causes des phénomènes, elles n'expriment que les rapports fonctionnels qui lient algébriquement les résultats des

1) Bouasse, *De la méthode dans les sciences. Physique générale*, p. 144. Paris, Alcan, 1915.

mesures. Ceux-ci sont des nombres concrets fournis par des procédés qui définissent les propriétés physiques. Sous peine de perdre toute signification objective en échappant au contrôle de l'expérience, les définitions de propriétés et les lois restent provisoires. Admettre le caractère absolu et définitif d'une loi c'est poser arbitrairement un principe. Ce principe est alors au-dessus de toute vérification expérimentale, c'est une convention qui peut être commode ; c'est aussi la définition d'un des termes énoncés dans la loi ou de l'objet idéal auquel la loi s'applique (mouvement sans frottement, gaz parfait, corps en chute libre).

Remarquons qu'à parler strictement on ne « découvre » pas une loi mais on la « pose ». On la vérifie ensuite plus ou moins exactement.

*
* *

La théorie physique a pour but de synthétiser les lois et de les expliquer. Mais synthèse et explication peuvent s'obtenir de différentes manières.

Tout d'abord on peut synthétiser un ensemble de lois relatives à certains phénomènes en faisant connaître les causes de ces phénomènes. L'explication réelle, découvrant la cause, permet d'en connaître adéquatement tous les effets. La physique moderne n'a plus l'ambition d'atteindre l'essence des choses ; ses théories ne prétendent pas être immédiatement des explications réelles.

Sans vouloir rechercher ici quelle sorte de causalité pourraient atteindre les sciences physiques ou naturelles, suggérons la remarque suivante : toutes les propositions énonçant une causalité ont pour sujet une substance. Dans les disciplines où l'on prétendrait atteindre les essences des choses, on pourrait — dans la mesure où cette prétention serait justifiée — énoncer des relations causales : « Le zinc

cause la décomposition de l'acide sulfurique. Un microbe déterminé cause telle maladie ». Mais la physique n'étudie que les propriétés générales des corps. La proposition : « la chaleur cause l'allongement d'une barre de métal », signifie qu'à une variation de température d'une barre de métal correspond une variation de même sens de la longueur de la barre ; celle-ci est, par la même cause, chauffée et dilatée. La liberté de langage qu'on se permet en disant que la chaleur cause, n'a aucun inconvénient puisqu'on a convenu de dire : « une barre de métal reçoit de la chaleur » quand sa température s'élève, expression qui, à son tour, signifie simplement qu'on lit un nombre plus grand sur l'échelle du thermomètre.

Est-ce à dire que le physicien se désintéresse totalement de la réalité, de la substance et de la causalité ? Non, sans doute. Maint physicien a cru, et peut-être croit encore que ses formules le mettent sur le chemin d'une réalité plus sûre que celles du sens commun. Mais nous demandons ici où va logiquement la méthode de la physique moderne. Il est clair que cette méthode ne peut permettre de penser que des « puissances » réelles nous soient directement révélées par les propriétés qu'elle étudie, ce qui reviendrait à dire par les instruments qui définissent ces propriétés [1]). Mais en cherchant à synthétiser avec toujours plus de précision l'ensemble toujours plus vaste des résultats de l'expérience, elle reste continuellement dépendante d'une réalité qui la domine et qui, de quelque façon, commande ses progrès.

1) « La science physico-mathématique de la nature, écrit M. Maritain, est un pur symbolisme mathématique, absolument étranger à la prétention de représenter directement la réalité sensible... elle manifeste une puissance de généralisation... d'autant plus merveilleuse qu'elle s'affranchit plus parfaitement du souci de calquer les symboles dont elle use sur les natures et les causes réellement données dans le monde. » (*Théonas*, p. 99). Le même auteur fait allusion aux « illogismes » et aux « erreurs philosophiques originelles dont souffre peut-être — et qui le sait? et a-t-on besoin de les savoir pour mettre en formule les faits — la grande et séculaire entreprise » de la physique moderne (p. 101). Il insinue d'autre part que « les lois qu'elle découvre manifestent encore une certaine sorte de « cause », la cause formelle mathématique ou l'harmonie numérique de la création » (p. 80).

A supposer la physique achevée et parfaite, en possession de postulats fondamentaux dont on pourrait déduire toutes les lois expérimentales, ne semble-t-il pas que ces axiomes devraient exprimer, de quelque façon, certains caractères essentiels de la réalité matérielle ? On ne pourrait dire que l'intention dernière de la méthode physique n'est pas une certaine connaissance du monde réel. Mais à coup sûr, provisoirement, les procédés qu'elle emploie commencent par s'en détacher.

•

Un autre procédé d'explication consiste à imaginer un modèle mécanique disposé de telle façon que ses mouvements soient assimilables aux phénomènes constatés. Dans ce sens on aura expliqué le mouvement des planètes si on construit un ensemble de rouages dont les mouvements représentent les changements observés. « Il me semble que le vrai sens de cette question : Comprenons-nous ou ne comprenons-nous pas tel sujet de Physique? est celui-ci : Pouvons-nous construire un modèle mécanique correspondant [1]) » ? « Je ne suis jamais satisfait tant que je n'ai pu construire un modèle mécanique de l'objet que j'étudie ; si je puis faire un modèle mécanique, je comprends ; tant que je ne puis faire un modèle mécanique, je ne comprends pas » [2]).

Pour d'autres, « une théorie physique est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible un ensemble de lois expérimentales » [3]).

« Les théories mathématiques n'ont pas pour objet de nous révéler la nature des choses ; ce serait là une préten-

1) W. Thomson, *Lectures on molecular Dynamics*. Baltimore, 1884, p. 131, cité par Duhem, *La théorie physique*. Paris, Chevalier et Rivière, 1906, p. 112.

2) W. Thomson, *op. cit.*, p. 270, dans Duhem, *op. cit.*, p. 113.

3) Duhem, *op. cit.*, p. 26.

tion déraisonnable. Leur but unique est de coordonner les lois physiques que l'éxpérience nous fait connaître » [1]).

« Les gens du monde sont frappés de voir combien les théories scientifiques sont éphémères. Après quelques années de prospérité, ils les voient successivement abandonnées... C'est ce qu'ils appellent la *faillite de la science* Leur scepticisme est superficiel ; ils ne se rendent pas compte du but et du rôle des théories scientifiques... [les théories physiques] nous apprennent, après comme avant [leur abandon], qu'il y a tel rapport entre quelque chose et quelque autre chose ; seulement ce quelque chose nous l'appelions autrefois *mouvement*, nous l'appelons maintenant *courant électrique*. Mais ces appellations n'étaient que des images substituées aux objets réels que la nature nous cachera éternellement. Les rapports véritables entre ces objets réels sont la seule réalité que nous puissions atteindre, et la seule condition, c'est qu'il y ait les mêmes rapports entre ces objets qu'entre les images que nous sommes forcés de mettre à leur place... En cas de contradiction, l'une [de deux théories] au moins devrait être regardée comme fausse. Il n'en est plus de même, si l'on cherche seulement ce qu'on y doit chercher. Il peut se faire qu'elles expriment l'une et l'autre des rapports vrais et qu'il n'y ait de contradiction que dans les images dont nous avons habillé la réalité... Les hypothèses de ce genre n'ont donc qu'un sens métaphorique. Le savant ne doit pas plus se les interdire que le poète ne s'interdit les métaphores ; mais il doit savoir ce qu'elles valent » [2]).

« La physique cherche dans son domaine à reconstruire le monde, à le déduire par voie purement syllogistique d'un principe une fois admis » [3]). La préface d'Osiander au *De revolutionibus orbium coelestium libri VI* de Copernic n'est

1) H Poincaré, *La science et l'hypothèse*. Flammarion, 1912, p. 245.
2) H. Poincaré, *op. cit.*, pp. 189 et suiv.
3) Bouasse, *De la méthode dans les sciences*. Alcan, 1915, p. 124.

pas moins catégorique : « L'objet propre de l'astronome, en effet, consiste à rassembler l'histoire des mouvements célestes à l'aide d'observations diligemment et artificieusement conduites. Puis, comme aucun raisonnement ne lui permet d'atteindre aux causes ou aux hypothèses véritables de ces mouvements, il conçoit et imagine des hypothèses quelconques, de telle manière que, ces hypothèses une fois posées, ces mêmes mouvements puissent être exactement calculés, au moyen des principes de la géométrie, tant pour le passé que pour l'avenir... Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies ; il n'est pas même nécessaire qu'elles soient vraisemblables ; cela seul suffit, que le calcul auquel elles conduisent s'accorde avec les observations... Il est bien évident que cette science ignore purement et simplement les causes des inégalités des mouvements des planètes... Il peut arriver que des hypothèses différentes s'offrent à qui veut rendre compte d'un seul et même mouvement... Que personne, touchant les hypothèses, n'attende de l'astronomie aucun enseignement certain ; elle ne saurait rien lui donner de tel. Qu'il se garde de prendre pour vraies des suppositions qui ont été feintes pour un autre usage ; par là, bien loin d'accéder à la science astronomique, il s'en écarterait, plus sot que devant » [1]).

Le but d'une théorie physique est donc de faire apparaître les lois expérimentales comme des conclusions logiquement nécessaires. Ce qu'elle va énoncer n'est pas la structure réelle dont l'effet réellement nécessaire serait l'ensemble des phénomènes constatés, mais un point de départ d'où les lois expérimentales puissent être déduites à titre de conséquences logiquement impliquées.

Cette conception nous permet de déterminer quelle forme auront les postulats fondamentaux, quels sont les éléments

1) Cité par Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique*. Paris, Hermann, 1908, p. 78.

qu'implique toute théorie, quelles sont les qualités qu'elle doit avoir, quelles sont les limites qu'elle s'impose et, d'autre part, quelles restrictions elle ne peut admettre.

Puisqu'en formulant la théorie on se borne à vouloir retrouver par voie déductive les lois, — c'est-à-dire des relations numériques, — le point de départ s'exprimera sous forme de relations numériques générales unissant les mesures que l'on considère comme irréductibles (telles centimètre-gramme-seconde). La possibilité de concentrer, pour ainsi dire, toutes nos connaissances physiques dans l'énoncé de quelques principes généraux où n'interviennent que très peu de mesures différentes démontre péremptoirement que la physique est, à très peu de choses près, une science exclusivement numérique et que « les images dont nous habillons la réalité » et par lesquelles le physicien semble parler de substances, énoncer des essences ou découvrir les causes, ne sont que des « métaphores » paraphrasant des rapports numériques.

La théorie physique comporte en plus un dictionnaire. Le mathématicien pur qui combine les éléments des postulats fondamentaux et explicite toutes les conséquences des premières relations ne se soucie pas de donner une signification à ce qu'il fait. Jamais ses travaux ne se rapportent aux objets familiers, à moins que le physicien ne mette résolument la main sur ses symboles pour les traduire dans le langage des expérimentateurs. Pour qu'on puisse identifier une des propositions déduites dans laquelle ne sont exprimées que des mesures de longueur, masse et temps, avec une loi expérimentale comportant une mesure de température, il faut identifier la mesure de température et une combinaison algébrique des mesures de longueur, masse et temps. Cette condition est fournie par l'article du dictionnaire où l'on définit la mesure de température par la mesure de l'énergie cinétique moyenne des molécules. Le dictionnaire mathématico-physique que comporte toute théorie permet donc de donner à des combinaisons symboliques de

mesures fondamentales ($\frac{mv^2}{2}$) la signification d'une mesure de propriété définie par un instrument (température).

On voit immédiatement que la question : telle théorie est-elle vraie ? ne peut être posée. La théorie n'est pas faite pour énoncer ce que sont réellement les choses [1]), elle ne prétend pas formuler des vérités ontologiques. Le physicien a commencé par limiter ses éléments et ses procédés de connaissance : il ne retient que des nombres fournis par des instruments de mesure. Il a ensuite énoncé des lois : elles n'expriment que des rapports numériques qui ne sont vérifiés qu'approximativement par les mesures expérimentales. Il veut maintenant formuler le minimum de relations et de définitions à partir duquel il pourra déduire les lois, — non pas précisément celles qu'il a précédemment énoncées et vérifiées, mais des relations qui, dans tout le domaine expérimenté, ne s'écarteront pas plus des résultats observés que les lois qu'il avait admises. Après avoir affirmé la limitation et l'approximation de sa connaissance physique expérimentale, le physicien commettrait une trop grossière faute de logique s'il donnait à ses énoncés théoriques une valeur ontologique et s'il affirmait la vérité absolue et précise de ses postulats initiaux. Il ne veut qu'une synthèse logique, sa théorie ne prétend être que cela. On ne cherche plus, comme les philosophes mécanistes, quelle est la réalité fondamentale qui cause tous les phénomènes, on cherche des relations entre mesures fondamentales d'où on puisse déduire les lois. Le physicien connaît l'adage : *e falso quidlibet*.

D'autre part l'indétermination, — de plus en plus petite d'ailleurs, — provenant du caractère approximatif des mesures et des lois, permet au physicien d'énoncer les résultats de ses expériences sous plusieurs formes différentes. Puisque le point d'aboutissement de la déduction logique est indéterminé, le point de départ de la théorie pourra lui

1) Voir cependant ce que nous écrivons p. 366 et la note.

aussi se présenter sous plusieurs formes différentes qui réaliseront, aussi parfaitement l'une que l'autre, le but que l'on poursuivait. Plusieurs théories — même contradictoires entre elles — peuvent donc être en même temps également bonnes.

Le progrès de la science, — augmentant d'une part le champ expérimental étudié et d'autre part la précision des mesures, — tend à diminuer le nombre des théories différentes et bonnes. Si l'on voulait prétendre qu'une théorie dont les conclusions s'accordent avec les lois expérimentales est vraie, il faudrait logiquement conclure que le progrès de la science tend à diminuer le nombre des vérités.

Si plusieurs théories peuvent être également logiques, d'autres qualités permettront de différencier leur valeur. Une théorie sera d'autant plus utile qu'elle suggérera un plus grand nombre d'expériences nouvelles dont les résultats pourront faire abandonner ou confirmeront certaines conceptions. La constatation de la courbure des rayons lumineux rasant le soleil a été provoquée par la théorie de la relativité. Mais surtout les théories sont plus ou moins commodes d'après la concision de leur point de départ. « A moins que la science ne doive dégénérer en un jeu de devinettes sans utilité, on ne peut juger de la valeur d'une théorie que par le nombre aussi petit que possible, des hypothèses et arguments nécessaires pour expliquer les faits qu'elle prétend embrasser [1] ».

Enfin — et ici nous arrivons aux préliminaires immédiats du système d'Einstein — il est certaines restrictions dont la théorie physique veut s'affranchir.

La géométrie d'Euclide est un ensemble de propositions que l'on peut déduire de postulats et de définitions. Ces postulats et définitions fournissent un certain nombre de concepts et de relations qui caractérisent un « espace » mais qui n'ont par eux-mêmes aucun rapport avec les objets

1) Eddington, *Espace, temps et gravitation*. Paris, Hermann, 1921, p. 37.

matériels de l'expérience. La géométrie d'Euclide est une partie de la mathématique pure, c'est un ensemble d'implications ; c'est une forme vide. On peut, — comme pour toute loi ou théorie, — essayer de constater expérimentalement si les mesures faites avec des règles sur des objets matériels vérifient les relations de la géométrie euclidienne ; autrement dit, on peut tenter de faire rentrer les mesures expérimentales dans le « moule » euclidien. Mais il faut bien remarquer que nous appliquons alors à la « matière » des propositions qui sont énoncées sur l'« espace géométrique », lequel n'est qu'un concept défini par les axiomes et postulats.

Pourquoi les corps matériels — même idéalement rigides — seraient-ils régis par cette géométrie ? Il faut en tout cas s'en assurer et le seul procédé est de faire des mesures. Mais alors l'étude de la géométrie naturelle doit être mise sur le même pied que l'étude d'une propriété physique quelconque. Car on ne voit pas bien la différence essentielle qu'il y a à explorer l'Univers avec une aiguille aimantée pour y vérifier les lois du champ magnétique, avec un thermomètre pour y vérifier les lois de la chaleur ou avec une règle graduée pour y vérifier les propositions d'une géométrie. Il semble pourtant que ceci ne soit pas tout à fait exact puisque toutes les autres mesures impliquent des mesures de longueur. Soit ; mais puisque nous corrigeons tous les résultats bruts des expériences en tenant compte de la température, de la pression, de l'intensité des champs électriques et magnétiques, bref, en fonction de tout l'ensemble de la théorie physique, pourquoi faudrait-il conférer aux mesures de longueur l'indépendance absolue d'une construction conceptuelle et affirmer a priori que ces mesures ne sont pas fonction de circonstances telles que le mouvement de l'expérimentateur ou le champ de gravitation constaté à l'endroit où elles s'effectuent ? Pourquoi surtout, parmi les propositions qui constituent le point de départ *logique* de sa synthèse totale, le physicien doit-il inscrire

que les règles matérielles vérifient dans l'univers expérimenté les relations d'une géométrie particulière ? Cette obligation « a priori » n'est-elle pas aussi arbitraire que celle qui consisterait à imposer, avant tout essai de synthèse, certaines lois de l'optique ou de la chaleur ?

« Si la géométrie de Lobatchewsky est vraie, écrit H. Poincaré, la parallaxe d'une étoile très éloignée sera finie... Ce qu'on appelle la ligne droite, en astronomie, c'est simplement la trajectoire du rayon lumineux. Si donc, par impossible, on venait à découvrir... que toutes les parallaxes sont supérieures à une certaine limite, on aurait le choix entre deux conclusions : renoncer à la géométrie euclidienne ou bien modifier les lois de l'optique... » [1]).

Cette alternative montre bien la dépendance mutelle des lois de deux parties de la physique : la géométrie naturelle et l'optique. Dans certaines limites on pourra arbitrairement imposer une forme déterminée à l'une des parties, quitte à modifier convenablement l'autre.

Et alors, puisque la physique a pour objet toutes les mesures faites sur les objets matériels ; et que la théorie physique est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible les lois expérimentales, le physicien doit adopter, dans sa théorie physique, la géométrie au moyen de laquelle toutes les lois sont synthétisées de la manière la plus simple.

Faisons en terminant une dernière remarque que nous ne pouvons commenter ici. Le développement historique de la physique montre que le point central des théories, celui sur lequel l'attention des chercheurs s'est successivement concentrée, a beaucoup changé au cours des âges. On peut distinguer trois étapes dans cette lente évolution, caracté-

1) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*. Paris, Flammarion, p. 93.

risées par ces trois désignations : physique réaliste, physique mathématique, physique formelle.

On a d'abord cherché quelles sont les réalités que l'étude de la nature nous fait découvrir et l'on discutait pour savoir si telle « chose » était une substance ou un accident. A un stade de critique plus avancée, on voit que l'expérience du laboratoire ne permet pas d'atteindre ces constituants derniers des objets matériels et l'on cherche des rapports numériques que l'on veut déterminer avec le maximum de précision. Puis — la théorie d'Einstein en est un exemple frappant — ce qui semble plus important, c'est la forme algébrique des principes ; on cherche comment doivent s'exprimer les lois qui seront vérifiées par tous les observateurs. Cette progression continue tend à énoncer des relations de plus en plus indépendantes du sujet qui observe ; les relations invariantes de la théorie d'Einstein sont, dans ce sens, bien plus objectives que les lois classiques qui ne sont vraies que par rapport à un repère privilégié.

*
* *

Traduire, c'est trahir ; résumer c'est caricaturer. Nous n'avons voulu dans l'exposé précédent que marquer une tendance de la physique moderne. Sous sa forme accentuée il est certainement incomplet et prête le flanc à la critique. Nous espérons qu'il aura l'heureux résultat d'empêcher le lecteur de donner à la théorie de la relativité une signification que ses auteurs n'ont pas voulu lui donner. On raconte qu'une âme pieuse, pour compléter sa formation ascétique, entreprit un jour la lecture de la « Retraite des dix mille ». Ceux qui demanderaient à une théorie physique, comme celle d'Einstein, de leur révéler des vérités neuves sur le fond essentiel des choses, courraient à une désillusion semblable.

F. Renoirte.

XVII

LES MÉTHODES

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

*(Suite et fin *)*

Art. II. — Conditions générales du travail critique

Les fiches documentaires doivent être : localisées, c'est-à-dire indiquer le milieu physiologique, psychique, social, confessionnel des cas étudiés — représentatives, c'est-à-dire avoir l'autorité de témoignages fidèles quant à la mentalité des religions auxquelles on les réfère — complètes, c'est-à-dire renseigner par leur ensemble sur toutes les formes de religion — comparées intégralement sous le rapport des divergences comme sous celui des analogies — interprétées par une psychologie vraiment humaine.

En définitive, comme chaque cas clinique étudié par le médecin, chacun des phénomènes étudiés par le psychologue dans sa propre conscience, chacun des témoignages procurés soit par les autobiographies, soit par les questionnaires, soit par les traités théoriques, toute information fournie soit par les statistiques, soit par l'expérimentation, viennent aboutir à la rédaction d'une fiche.

*) Voir *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, août 1923, pp. 263-293.

Avant de passer outre, il semble nécessaire d'examiner à quelles conditions ce travail pourra préparer un emploi judicieux de la méthode comparative et conduire à des conclusions vraiment critiques.

On peut dire, ce semble, que les fiches documentaires doivent être *localisées, représentatives, complètes, comparées entre elles sous tous les rapports, interprétées enfin par une psychologie vraiment humaine.*

En demandant qu'elles soient *localisées*, nous voulons dire que chaque état d'âme doit être replacé de manière aussi précise que possible dans son cadre original, qu'il convient par conséquent de noter en chaque cas, en plus des états émotionnels, affectifs ou intellectuels décrits par le témoin, quelle est sa complexion physique (sanguine, nerveuse, lymphatique, saine ou morbide), quel est son caractère (vaniteux ou modeste, fougueux ou timide, passionné ou froid etc.), quelles influences il a subies (spécialement du fait de ses lectures), quelle est sa condition sociale, sa nationalité... Il convient surtout de noter quel a été le cours ultérieur de sa vie. En psychologie, en effet, les mêmes mots, amour, ferveur, consolation et autres servent à désigner, non seulement des degrés fort divers des mêmes sentiments ou des mêmes expériences, mais les imaginations les moins fondées, aussi bien que les états correspondant le plus exactement à chacun de ces termes : souvent, c'est uniquement par leurs suites ou conséquences que l'on pourra mesurer la nature et le dynamisme réels des dispositions intimes.

Il est plus important encore de vérifier dans quelle mesure l'individu est représentatif de la religion ou de la secte à laquelle on le rattache ou dont il se réclame, bouddhiste, mahométane, méthodiste, catholique ou anglicane...

Il peut en effet se rencontrer, dans toute collectivité, des membres qui valent mieux ou moins qu'elle, qui ne relèvent en rien de son esprit, voire même dont elle condamne les

agissements, les doctrines et les principes : vivant dans la secte, ils ne sont pourtant pas en rigueur de la secte [1]).

Il se peut encore que certaines expériences prennent un sens différent dans des milieux divers : par exemple une crise qui aboutit à transporter une âme dans un autre ordre de pensées, constitue *toute la conversion,* dans une religion où la foi est conçue comme un pur sentiment de confiance ou comme l'acceptation d'un ensemble d'opinions; au contraire, elle n'en constitue que *le premier temps,* dans une autre où la foi est adhésion intellectuelle à des doctrines transmises d'autorité, présentées comme dérivant d'une révélation historique. Dans ce second cas, en effet, la crise qui arrache l'âme à ses idées et à ses affections antérieures et qui l'oriente dans une autre direction ne procurant pas nécessairement la certitude historique de la révélation, la conversion ne sera réellement accomplie qu'après un supplément d'instruction. S'il s'agit d'une conversion à quelque religion de ce type, ou le sujet affirme que son intelligence a été éclairée sur l'origine divine de sa foi — et cela même constitue un trait distinctif important — ou, sans mentionner les raisons qui ont achevé sa conviction, il date « sa conversion » de la commotion sentimentale qui l'a commencée — le psychologue ne peut alors se contenter d'une analyse aussi sommaire, sans s'exposer à identifier des à-peu-près.

Les consolations, visions, révélations individuelles appelleraient des observations analogues.

Il pourra sembler, à première vue, qu'en parlant ainsi, nous cédons à des préoccupations d'orthodoxie. Il n'en

1) Sans tenir compte des condamnations portées contre Maître Eckart (notamment par Jean XXII ; Denzinger, *Enchiridion symbolorum*[13], n. 501 sq.) et de sa rétractation, K E. Neumann rapproche un traité de ce docteur de deux soutras bouddhiques et prétend démontrer ainsi « la parenté intime des conceptions bouddhiques et chrétiennes » ; *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehre,* in-8°. Leipzig, Spohr, 1891. Le vice de méthode est criant. Il est moins apparent, mais identique au fond, en nombre de rapprochements établis par W. James, dans son livre *The Varieties of Religious Experience.*

est rien. Souligner la nécessité de contrôler le droit des témoins à se réclamer de telle ou telle secte [1]), qu'elle soit dogmatique ou adogmatique, à constitution hiérarchique ou démocratique, avec ou sans culte extérieur, ce n'est préjuger l'importance ni du dogme, ni de la hiérarchie, ni de la liturgie ; c'est indiquer seulement dans quelles conditions critiques on pourra en décider. On verra mieux, croyons-nous, combien ces conditions s'imposent, quand nous établirons plus loin que la science empirique ne peut songer à autre chose qu'à présenter la psychologie *des religions*, sans être à même d'aborder, par ses seuls moyens, la psychologie de *la Religion*. La preuve que nous en fournirons parût-elle peu décisive, on avouera à tout le moins que les conclusions appuyées sur des témoignages psychologiques pris un peu partout peuvent bien encore se donner, au sens le plus imprécis du mot, pour de la *psychologie religieuse*, mais non comme une *psychologie comparée des religions*. Que vaudrait une « psychologie des nations », fût-elle bourrée de citations, si l'on s'abstenait de vérifier la nationalité des auteurs cités ?

Il est à peine besoin d'ajouter, puisque les raisons de cette exigence sont identiques, que la série des témoins étudiés doit être *complète*, c'est-à-dire fournir, selon l'étendue des comparaisons que l'on a en vue, des représentants authentiques de toutes les sectes ou religions en cause. Il en faut de tous les types psychologiques relevant d'une même école de spiritualité, ou de toutes les écoles orthodoxes existant au sein d'une même religion, si l'on veut mesurer l'amplitude des variations possibles au sein d'une même école ou d'une

1) Apprécier ce droit des témoins est relativement aisé, lorsqu'ils sont officiellement « canonisés » par leur Église. La chose est déjà plus délicate, quand ils sont seulement couverts par l'approbation plus ou moins marquée de leurs coreligionnaires, parce que le suffrage populaire peut sanctionner, sans y prendre garde, bien des déviations. De manière générale, qu'il s'agisse de secte religieuse ou philosophique, on en jugera toujours mieux en étudiant les principes dogmatiques, ascétiques ou philosophiques *tenus pour plus importants dans le même milieu.*

même religion et dégager pour autant des caractéristiques essentielles. Il en faut de tous les membres d'une même famille, si l'on vise à dégager la psychologie de religions apparentées, indo-européennes, sémitiques, chrétiennes... de toutes les religions sans exception et de tous les âges, si l'on cherche à déterminer ce qu'il y a de commun et de dissemblable entre elles, dans quelle mesure et dans quel sens s'est modifiée, au cours des siècles, la vie religieuse de l'humanité.

Il est plus indispensable encore que l'on s'applique à relever, non moins que les ressemblances, les *dissemblances* et les *contrastes*.

Il suffit en effet de feuilleter les ouvrages récents, pour constater que, dans l'immense majorité des cas, les psychologues, comme les ethnologues pour leur part, se sont surtout préoccupés de collectionner des témoignages et de relever entre eux des analogies plus ou moins superficielles. Formation critique insuffisante ou tendance plus ou moins consciente à prouver l'identité foncière de la vie religieuse au sein de toutes les confessions et le caractère très secondaire des éléments dogmatiques, quelle qu'en soit la cause, cette manière de faire n'est pas défendable. Dès que l'histoire en effet a garanti l'universalité (ou, si l'on veut, la presque universalité) de la croyance à des relations avec le monde surnaturel, la psychologie la plus rudimentaire permet de prévoir d'inévitables similitudes entre les états psychologiques réalisés dans les diverses religions : en toutes vraisemblablement on aimera, on espérera, on craindra, on parlera de visions, de révélations, de miracles. Pour contrôler cette prévision, de laborieuses enquêtes documentaires n'étaient que médiocrement nécessaires. Mais si, en conséquence de prévisions aussi prudentes et d'hypothèses au moins acceptables — à savoir que toutes les illusions de l'amour, de l'espérance, de la crainte et toutes les hallucinations peuvent se produire dans les religions, aussi bien que des états psychologiques plus sains et des commu-

nications divines authentiques, miraculeuses ou non — si l'on voulait, disons-nous, rechercher sans parti pris s'il existe des caractères psychologiques qui permettent de faire un départ entre phénomènes normaux et phénomènes morbides ou simples illusions, examiner si tous les états religieux ou mystiques sans exception sont également réductibles à des causes phénoménales ou purement naturelles, il est manifeste que les contrastes, s'il s'en rencontre, offrent bien plus d'intérêt que des analogies générales et commandées. Il est donc urgent de développer, dans le sens des travaux inaugurés par William Stern [1]), une psychologie *différentielle*, c'est-à-dire l'étude des modalités particulières que prend la vie religieuse, sous ces divers aspects (émotionnel, intellectuel, affectif ou social), selon les individus, les âges, les sexes, les états, les peuples et surtout les religions et les sectes.

« L'état d'âme et la vie pratique ne varient guère, écrivait W. James, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens, stoïciens ou bouddhistes » [2]). « Seuls jusqu'ici, disait Murisier, les mystiques ont réalisé l'union de l'esprit religieux et d'une entière indépendance intellectuelle... A cette hauteur, il n'y a plus de différences confessionnelles » [3])...

En quelle autre science tolérerait-on pareilles approximations ?

En tous les « grands saints » et chez tous les « mystiques », il y a sans doute intensité de la vie personnelle, émotion profonde et conviction... Mais, mis à part les « mystiques » de la théosophie, du syncrétisme et du libéralisme, il y a si peu d'indifférence pour les divergences dogmatiques ou rituelles, que la plupart sortent de leur secte pour constituer

1) *Die differentielle Psychologie*, in-8°. Leipzig, Barth, 1911.

2) *L'expérience religieuse*², traduction Abauzit, in-8°. Paris, Alcan, 1908. Conclus., p. 420.

3) *La psychologie du peuple anglais*, dans *Archives de psychol.*, 1902, t. I, p. 276. Thèse formellement approuvée par Th. Flournoy, *ibid.*, 1903, t. II, p. 48, note 1.

une orthodoxie nouvelle, comme LUTHER, CALVIN, J. BOEHME, SWEDENBORG, et que certains d'entre eux, comme les DOMINIQUE, les Thomas d'AQUIN, les Ignace de LOYOLA, les Alphonse de LIGUORI et tant d'autres ont voulu être et ont été les champions d'une orthodoxie.

Cette nuance est sensible ; il en est bien d'autres.

En y regardant mieux, ne trouverait-on pas, au fond de cette conviction personnelle, d'un côté une assurance telle qu'elle érige le mystique en juge suprême des doctrines et des institutions ; de l'autre une défiance de ses propres lumières ou de lumières apparemment surnaturelles qui l'oblige à chercher la sanction de l'autorité et ne lui laisse de repos que dans la certitude de son approbation ? [1]) Ces différences peuvent s'expliquer, en proportion variable, par des raisons d'ordre physiologique (diversité des tempéraments) et par des raisons d'ordre moral (suffisance, orgueil ou leurs contraires). Encore y a-t-il lieu de les noter et d'en chercher les causes, surtout en présence d'hypothèses qu'on ne peut écarter *a priori*. On conçoit en effet que des visions ou des révélations illusoires puissent procéder d'une secrète vanité et contribuer à la développer, tandis que des communications divines authentiques doivent confondre par leur caractère transcendant celui qui en est l'objet et peuvent même viser à entretenir en lui une certaine défiance,

1) Pour apprécier la défiance et, dans une certaine mesure, *le mépris* que les mystiques catholiques professent à l'égard des « grâces extraordinaires », voir par exemple S. JEAN de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, c. XI, dans *Œuvres*, t. II, pp. 167-79 ; cf. c. XVI sq. — S. THÉRÈSE, *Relation LIII*, dans *Œuvres*, édit. de Mgr POLIT, 6 in-8°. Paris, Beauchesne, 1907-10, t. II, pp. 288 sq. ; *Château de l'Ame*, VIe dem., c. IX, t. VI, pp. 257 sq. — Abbé P***, *Vie de sainte Catherine de Gênes*, in-8°. Clermond-Ferrand, 1840, c. VI, pp. 68 sq. — S. IGNACE, *Acta SS.*, 31 juillet, Comment. praev., § 60, n. 614. — J. NONELL, *Obras espirituales del B. Al. Rodriguez*, 3 in-8°, Barcelone, Rosal, 1885-87 ; *Vida del B. Alfonso*, nn. 7, 72, 121, 123, 147, 160, 265 ; t. I, pp. 23 sq., traduction [par de BÉNAZÉ], *Vie admirable de saint A. R.*, in-12°. Paris, Retaux, 1890. — FÉNELON, *Œuvres*, 3 gr. in-8°. Paris, Didot, 1852 ; *Lettres spirituelles*, 23e, t. I, p. 456. — BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione*, 4 in-fol. et 2 suppl. Venise, 1764-66, l. III, cap. ultimo, t. III, pp. 376-84.

qui le maintienne, s'il en existe, en dépendance d'un magistère officiel.

La « vie pratique » des « grands saints » dont parle JAMES, offre de son côté bien des contrastes : la lutte contre les passions, l'abnégation, la charité envers le prochain sont loin d'être égales chez tous... Seraient-ce vraiment des indices si négligeables, qu'on pût admettre chez les uns et les autres des états d'âme à peine diversifiés ?

Il ne nous appartient ni de pousser ces analyses, ni de passer à des applications personnelles ; mais un psychologue peut-il s'en dispenser ?

Rappelons un fait plus général et plus grave, déjà signalé. Si l'on met à part quelques églises qui se rapprochent d'elle, l'Eglise catholique possède seule, pour juger de ces consolations et de ces touches divines, de ces visions et de ces révélations, une tradition séculaire, codifiée par divers auteurs sous forme de « règles pour le discernement des esprits » [1]). En application de ces principes, elle rejette comme suspectes ou frelatées les trois quarts des expériences dont se réclament les autres sectes. Cela suppose bien entre mystiques et mystiques des différences appréciables.

Enfin, — qu'on nous passe cette assertion si banale, puisque des abus trop criants la rendent indispensable — il est nécessaire que chacune des fiches documentaires

1) Outre les auteurs de « traités sur le discernement des esprits » (voir Mgr CHOLLET, dans VACANT, *Dictionn. de théol. cath.*, t. IV, col. 1375-1415), presque tous les écrivains ascétiques étudient les illusions les plus ordinaires. Bibliographie abondante dans F. P. ALPHONSUS, *Compendium theologiae asceticae*, 2 in-8°. Hongkong, Impr. des Missions Étrangères, 1921, t. II, pp. 531-833. Beaucoup le font en des ouvrages spéciaux, par exemple Fr. GUILLORÉ, *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, in-12. Paris, 1673 (dans MIGNE, *Dictionn. d'ascétisme*, 2 in-4°, Petit-Monrouge, 1853-54, t. II, col. 1190-1468 ; nouv. édit., in-8°. Paris, Lethielleux, 1922) ; Fr. STADIERA, *Inganni della via spirituale*. Venise, 1732 ; A. ARBIOL, *Desanganos mysticos*. Madrid, 1733 ; J. CROISET, *Des illusions du cœur en toutes sortes d'états et de conditions*. Lyon, 1736.

On n'entend pas dire que nulle secte n'ait formulé les mêmes principes. On n'ignore pas que certains d'entre eux ont été défendus avec une âpreté extrême

accumulées par le psychologue soit interprétée en fonction d'une psychologie vraiment humaine. Nous entendons par là une psychologie 1° qui ne réduise pas la vie psychique et la vie religieuse en particulier au jeu presque exclusif des émotions sensibles, des poussées instinctives et des sentiments, 2° qui tienne compte de tendances en relation plus étroite avec l'intelligence, comme le besoin de vérité et de logique, l'orgueil intellectuel, l'attachement déréglé à la volonté propre, 3° qui conçoive au moins quelle action perturbatrice pourrait revenir au sentiment, au cas où la religion serait fondée en raison.

A lire nombre d'ouvrages modernes, ne croirait-on pas que la vie religieuse se déroule uniquement dans le domaine émotionnel, ou du moins que le sentiment, en dernier ressort, y décide de tout ? — La thèse paraîtra assez invraisemblable, si l'on observe que la religion, en tant que fait exclusivement humain, doit avoir quelques secrètes attaches avec la faculté caractéristique de l'homme, la raison. Elle l'est d'autant plus que les premières spéculations humaines ont été des mythologies et des théogonies, bref des spéculations philosophico-religieuses, et que, jusqu'à l'avènement de l'agnosticisme moderne, mis à part certains groupes restreints de matérialistes et de sceptiques, tous les philosophes ont cru devoir aborder le problème de l'Absolu et se sont prononcés pour une solution *religieuse*. Le besoin de déchiffrer l'énigme des choses, de produire une

par les premiers Réformateurs. Voir notamment la bibliographie considérable du théologien protestant, J. C. Walch, *Bibliotheca theologica selecta*, 4 in-8°. Iéna, 1757-65, t. II, pp. 3-113. On insiste seulement sur ce fait que la fondation de nombreuses sectes, accomplie malgré ces protestations, a introduit dans chacune d'elles des formes d'expériences rejetées par l'Église catholique et par les premiers Réformateurs. Au surplus, n'est-il pas inévitable que ce genre de littérature soit négligé chez les illuministes et les sentimentalistes, qu'il disparaisse progressivement, dans les sectes dogmatiques même, à mesure que s'effrite leur *Credo ?* — La vérification de ce point ne manquerait pas d'intérêt. Nous l'avons amorcée seulement dans nos articles, *L'expérience religieuse de Luther à James*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1921, t. XVII, pp. 63-83, 306-348, 547-574 ; à part, in-8°. Louvain, 1921.

explication du monde totale et cohérente, et de contrôler les impulsions sourdes du cœur est tout de même d'un autre ordre que le sentiment.

A n'envisager la religion que comme une hypothèse, on comprend en outre qu'au terme des recherches et des spéculations auxquelles il vient d'être fait allusion, l'homme peut être amené à rencontrer une règle ou un maître souverain de son intelligence et de sa volonté. Cette perspective est attrayante pour les uns, rebutante pour d'autres : c'est en effet l'indépendance de l'homme qui est en cause ; c'est son amour-propre, c'est-à-dire l'attachement au sens propre et à la volonté propre. L'un et l'autre ont leurs racines dans l'estime de soi, donc dans l'intelligence. L'un et l'autre ont des ruses multiples, qu'une psychologie vraiment humaine doit étudier avec soin : obstination absolue dans l'amour de soi, qui rend imperméable à tout argument menaçant pour notre autonomie, qui se résigne à reconnaître des droits supérieurs dans la stricte mesure où ils demeurent peu gênants — compromis divers, où l'on cède sur l'accessoire pour sauvegarder l'essentiel — illusions plus ou moins conscientes, dont la bénéficiaire se laisse deviner... Bref, dans l'interprétation des documents religieux doit entrer en ligne de compte tout ce que la psychologie commune peut apporter de renseignements sur le jeu de l'égoïsme et de l'amour-propre dans les relations de personne à personne, dans le commerce de sujétion ou d'amitié.

Enfin, en considérant toujours la religion comme une hypothèse, la psychologie n'a-t-elle pas le devoir d'examiner dans quelle mesure la vie émotionnelle et affective, qui peut à plus d'un égard favoriser son adoption, peut aussi en détourner, soit en laissant prédominer les passions sensibles ou sensuelles que la religion tendrait à régler, soit en rendant inapte à solutionner des questions transcendantes où l'imagination et les sens sont des juges incompétents ? Ne doit-elle pas étudier comment, au cas où l'existence de

Dieu et la nécessité d'une religion s'imposeraient à l'intelligence, la raison seule devrait garder le contrôle de la vie religieuse, les fluctuations du sentiment et ses duperies habituelles n'y pouvant introduire qu'illogisme, désordre et confusion ? Ne doit-elle pas même concevoir au moins comme possible que la vie religieuse, loin d'être affaire de sentiment, n'ait pas de pire mal à redouter que la prédominance du sentiment ?

A vrai dire, poser ces questions, c'est mettre en lumière les difficultés capitales auxquelles vient se heurter la psychologie purement empirique. Réservant tout problème transcendant, ignorant par conséquent si l'homme a de fait un supérieur et quel il est (personnel ou impersonnel, essentiellement distinct de sa substance, comme dans le théisme, ou essentiellement indistinct, comme dans le panthéisme substantiel ou modal), elle ne peut apprécier exactement ni le rôle de l'humilité et de l'orgueil dans l'enquête qui doit aboutir à fixer le choix de l'âme, d'abord entre les attitudes religieuse, irréligieuse ou areligieuse, puis entre les diverses sectes ou religions, ni leur rôle dans la pratique de la vie religieuse. Isolée de toute philosophie, elle n'a même aucune notion sûre du vice ou de la vertu : vertu et vice se définissent en effet par rapport à ce qui doit être et de cet ordre normal la science empirique en tant que telle ne sait rien. Les réactions émotionnelles et affectives, les mouvements instinctifs et indélibérés étant plus faciles à observer, elle est exposée à ne pas tenir compte de ce qui est plus intellectuel (ou plus spirituel), à confondre même avec les vertus les dispositions affectives ou sentimentales qui leur correspondent, à construire ainsi ses théories avec ce qu'il y a dans l'homme de plus sensible et de plus animal. Qu'elle se laisse influencer par l'agnosticisme, qui prévaut dans nombre d'écoles modernes, on comprend sans peine à quelles conclusions elle arrivera et avec quelles réserves elles devront être acceptées...

Il n'en est que plus utile, croyons-nous, de chercher à

préciser la juste portée des recherches psychologiques, aux trois stades de documentation, de classification, d'interprétation. Tout labeur reste fructueux qui proportionne ses conclusions à la valeur de ses procédés.

Art. III. — Portée des recherches psychologiques

Sect. 1. Documentation et classification.
Sect. 2, 3. Interprétation.

Sect. 1. Stade de documentation. — Stade de classification : distinction des types d'expériences et d'activités ; détermination de leurs rapports avec les types psychiques et les formes de religion ; constatation des constances et des anomalies, etc. — Jugements philosophiques dissimulés sous le nom de « constatations ».

Pour le premier stade, ce que nous avons dit semble suffire : l'introspection, l'observation directe (avec ses statistiques, ses questionnaires, son étude des biographies et des littératures ascétique et mystique), l'observation indirecte (notamment celle des méthodes ascétiques et mystiques, celle des effets ou répercussions de la vie religieuse sur les diverses formes de l'activité humaine), l'expérimentation elle-même, peuvent chacune pour leur part fournir au moins certains renseignements, à compléter et à contrôler les uns par les autres.

Au second stade, une première classification peut avoir pour objet les différentes catégories de phénomènes religieux : passifs (comme les sentiments d'élargissement, de réconfort, de joie, les visions, ravissements, extases) ou actifs (comme l'ascèse, la prière, le sacrifice, les actes cultuels). Une autre peut viser à distinguer les différents types de vie religieuse, selon que prédomine chez les individus l'élément sensible (tempérament émotif ou affectif), l'élément intellectuel, l'élément volontaire... Une autre pourrait

se proposer de noter le rapport existant entre tel phénomène et tel type psychique, ou encore entre tels types psychiques ou tel genre de phénomènes et telles formes de religion...

Si l'on a vraiment choisi pour chaque religion des témoins fidèles, au sens des remarques faites plus haut, ce travail peut mettre en relief des caractéristiques plus ou moins notables, des exceptions ou anomalies apparentes ou réelles, et des constances intéressantes.

Il importe toutefois d'y prendre garde : sous le nom commode de « constances observées » ou de « pures constatations » peuvent s'introduire, dès ce stade « purement empirique », des conclusions strictement philosophiques. Tant que l'on n'a pas défini (d'une définition réelle ou philosophique, et non nominale ou de pur usage) en quoi consiste vraiment la religion, on ne peut en effet relever d'éléments constants qu'entre les attitudes *qui se donnent comme* ou *qui passent pour* ou que le psychologue est *porté à regarder comme* religieuses. Telle secte par exemple a-t-elle encore le droit de se dire religieuse, quand elle rejette jusqu'au dogme de la personnalité divine ? On blesse ses adeptes, si on le nie ; mais on froisse d'autres consciences, si on l'affirme. Le débat est manifestement d'ordre philosophique. Si l'on veut réellement s'interdire toute incursion prématurée sur ce terrain, la seule conduite à tenir est de se borner à relever ce qui est constant dans les sectes ou dans les attitudes « dites religieuses », ou, si l'on veut maintenir en un sens tolérable l'expression « élément constant de la religion » — lorsqu'on observe par exemple dans toutes les formes connues de religion la foi à un idéal et certaine tendance ou aspiration vers lui — de bien noter qu'on n'entend pas, en parlant de la sorte, présenter cet élément comme proprement religieux, ni comme suffisant à constituer l'essence de l'attitude religieuse. C'en pourrait être uniquement la première ébauche.

Plus manifestement inadmissible à ce stade, encore que fréquente, est la prétention de dégager des rapports certains

entre religion et culture, mystique et culture, individualisme ou autorité et piété, ou celle de déchiffrer l'évolution générale de « la religion » et d'en décrire les étapes, puisque la philosophie seule peut déterminer la vraie nature de la religion, de la piété, de la civilisation et les degrés de perfection dont elles sont susceptibles.

Sect. 2. Interprétation empirique : légitimité des efforts pour expliquer la psychologie de chaque religion par ses éléments constitutifs et par la psychologie générale ; exemples. — Dépréciation excessive de l'élément intellectuel, chez nombre de psychologues. — Explications naturelles des phénomènes présentés comme surnaturels. — Leur juste portée.

Au troisième et dernier stade, se place l'interprétation des phénomènes religieux. Elle peut être soit *empirique*, soit *métaphysique*. Il nous faut la considérer sous ce double aspect.

A la psychologie empirique, vraiment soucieuse de *réserver* les questions de transcendance, il appartient proprement et exclusivement, croyons-nous, d'expliquer, dans la mesure du possible, *la psychologie des églises, sectes ou religions*, c'est-à-dire les expériences, les modes d'activité et les phénomènes observés chez elles, en fonction de la psychologie générale et des facteurs dogmatiques, ascétiques, moraux, rituels, sociologiques ou autres qui sont propres à chacune d'elles. Au delà, mais sans prétendre fournir *une psychologie de « la religion »*, pour les raisons indiquées plus haut, tout au plus peut-elle, si l'observation révèle en toutes sectes ou religions des éléments constants, essayer de les relier à la psychologie spéciale des religions.

Quelques exemples éclaireront notre pensée.

La psychologie empirique est apte à étudier l'influence des pratiques liturgiques et ascétiques sur la vie religieuse : entretien et renforcement des convictions, accentuation ou réduction des exigences morales, excitations émotionnelles,

troubles mentaux ou organiques que peuvent provoquer certaines d'entre elles... Par contre, la légitimité de la liturgie ou de l'ascèse en elles-mêmes est une question assez débattue entre philosophes pour que l'on comprenne à quel tribunal elle ressortit.

Cette même science peut encore déclarer exclusivement morbides les visions, révélations et extases dans lesquelles l'observation interne, contrôlée par l'observation externe, ne lui révélerait rien de plus que dans les illusions d'autres fanatiques ou d'autres aliénés. Elle peut dénoncer comme morbides les transes, anesthésies et autres phénomènes dont la pathologie aurait amené à comprendre la vraie nature et qu'elle aurait observés occasionnellement dans les âmes saines. En conclure que toute la vie religieuse relève de la pathologie serait par contre inadmissible [1]).

Dans un autre ordre de faits, la psychologie peut encore expliquer par exemple, par le dogme du fatalisme musulman, la résignation musulmane — par la nature affective de la foi qu'on y inculque et par le genre affectif des prédications qui s'y donnent, l'exaltation de certains réveils protestants, les « débauches d'émotionnalisme » [2]) auxquels ils

1) « Pourquoi, écrivait Th. Flournoy, les troubles morbides ne seraient-ils point les conséquences accidentelles, quoique presque inévitables dans les circonstances ordinaires de la lutte pour l'existence, de dispositions particulières, telles qu'une extrême sensibilité, qui seraient les conditions exceptionnelles requises pour des expériences intimes d'un ordre supérieur ?... Ou encore, à supposer que les phénomènes religieux eussent une connexion nécessaire avec la pathologie et restassent entièrement étrangers aux individus sains, cela prouve-t-il qu'ils fussent eux-mêmes pathologiques ?... Que savons-nous si la religion expérimentée n'est pas au fond... un processus curatif et régénérateur, dont on comprend dès lors qu'il ne puisse se déployer que sur des terrains morbides » ? *Les principes de la psychol. relig.*, dans *Archives de psychol.*, 1903, t. II, p. 50.

La seconde hypothèse est au moins flatteuse pour ceux qui se dénomment eux-mêmes des « esprits forts ». Ne serait ce pas son unique mérite ?

2) Telle est la critique formulée par le journal médical *The Lancet*, à propos du réveil de 1904-05. L'accroissement des cas de folie ne laisse pas de la rendre impressionnante. M. H. Bois essaie d'y répondre, *Le Réveil au Pays de Galles*, in-8°. Toulouse, Soc. des publications morales et relig. [1905], c. X, pp. 570 sq. — Du point de vue rationaliste, Rogues de Fursac, *Un mouvement mystique contemporain*, in-8°. Paris, Alcan, 1907.

donnent occasion, l'instabilité fréquente des conversions qu'ils opèrent — par la nature intellectuelle de la foi, dans l'Eglise romaine et par les éléments qui s'y rattachent, la sécurité et la stabilité qui s'affirme dans l'âme de ses fidèles, et le caractère plus rationnel à tout le moins de ses grands mystiques. Un dogme raisonné et nettement défini, une autorité dogmatique fortement constituée, l'exigence rigoureuse des œuvres comme condition de justification et de salut donnent au fidèle le moyen de savoir ce qu'il croit, pourquoi il croit, et de mesurer à chaque instant, par son accord avec la hiérarchie et par sa fidélité aux commandements de Dieu et de l'Eglise, quelle assurance il peut avoir de participer aux promesses du salut...

On objectera sans doute que c'est là majorer l'importance du dogme. C'est à voir. Le seul fait que presque toutes les religions attribuent leurs doctrines à quelque révélation surnaturelle montre déjà l'intérêt qu'elles attachent à la connaissance de la vérité [1]). Aussi bien la psychologie générale elle-même proteste-t-elle contre le rôle secondaire que l'on attribue au dogme dans la genèse et dans l'évolution de la vie religieuse.

« Toute idée qui domine dans la conscience, sans qu'une rivale arrive à la supplanter, disait William James, est une idée qui réalisera inévitablement tout son automatisme moteur et dont l'impulsion produira naturellement tous ses effets... L'idée qui décide de l'action est tout simplement celle qui retient l'attention...

1) Pragmatistes et mind curistes constituent, à cet égard, des exceptions toutes récentes. — On pourrait donc accorder à Wobbermin que « l'intérêt pour la vérité est constitutif de la conscience religieuse »; *Die religionspsychologische Methode*, p V, c. XXI, p. 403 ; mais en conclure immédiatement que *la conscience religieuse atteint la vérité, ibid.*, pp. 403 sq., c'est remplacer la critique philosophique par le fidéisme. — Sur les diverses attitudes à l'égard de la vérité religieuse, voir W. Staehlin, *Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie*, dans *Christliche Welt*, 1914, t. XXVIII, pp. 725 sq., 747 sq. (d'après G. Wunderle, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, in-8°. Eichstätt, Christl. Schule, 1915, p. II, p. 50 sq.).

» Nous voici donc au cœur du problème de la volition : quel est le processus qui assure à la représentation d'une action quelconque une prépondérance dans la conscience ?...

» *Le vouloir le plus volontaire qui soit se trouve essentiellement réalisé dans l'attention que nous donnons à une représentation difficile, pour la maintenir énergiquement sous le regard de la conscience.* C'est cela même qui constitue le *fiat ;* et si des mouvements résultent immédiatement de la représentation ainsi soutenue par l'attention, il n'y a là qu'un accident purement physiologique.

» L'effort d'attention (l'effort *volitionnel* et non pas l'effort *musculaire* avec lequel on le confond généralement) est donc l'acte essentiel de la volonté. Il n'est pas sans doute un de mes lecteurs qui n'en soit convaincu par sa propre expérience... » [1]).

On peut douter que cette analyse explique toute la détermination libre [2]) ; mais ce qu'elle a d'indiscutable suffit amplement à faire comprendre l'importance des croyances religieuses. Une foi raisonnée, que l'intelligence tient pour

1) *The Principles of Psychology*, 2 in-8°. New-York, Holt, 1890, et Londres, Longmans, 1891. — Nous citons la traduction de Baudin et Berthier, *Précis de psychol.*², in-8°. Paris, Rivière, 1910, c. XXVI, pp. 596 sq.

Très opportunément, ce nous semble, M. le pasteur Doumergue, après le pasteur G. Frommel, rappelle cette théorie, dans ses *Etapes du fidéisme*, in-16°. Paris, Fischbacher [1906?], pp. 81 sq. En montrant « le rôle nécessaire de l'idée mentale dans l'activité religieuse », elle ne prouve pas, il est vrai, l'antériorité de l'idée sur le sentiment.

2) La volition en effet, même lorsqu'elle se réduit à une pure complaisance intérieure pour quelque image ou pensée séduisante, suppose un consentement, un « laisser-passer » distinct des sollicitations antécédentes ; dans la majorité des cas, elle implique un effort pour passer à l'exécution. Si le consentement ou l'effort se déclenchaient nécessairement, dès que l'attention, en isolant telle idée, lui a permis d'agir seule sur la volonté, à ce moment la liberté cesserait d'exister ; or la conscience directe aussi bien que la conscience réflexe attestent que, même alors, nous gardons la possibilité de revenir à une autre idée. Aussi bien, s'il en allait autrement, le choix de nos attentions ne pourrait-il s'expliquer. Pour nous faire vouloir, nous exploitons une idée-force, mais le mystère de la liberté demeure en ceci que la force du motif d'action ne devient effectivement motrice qu'en vertu d'une préférence appuyée sur des *considérants*, mais non produite par des *déterminants*. La liberté, disait excellemment Mgr d'Hulst, est une balance qui fait elle-même le poids de ses plateaux.

objectivement démontrée, se présente à la conscience dans de tout autres conditions qu'une foi affective, soumise à toutes les fluctuations du sentiment; elle commande l'action d'autre manière. De même, chaque modalité du dogme ajoute ou soustrait à la conscience des énergies plus ou moins puissantes : le Christ par exemple et le Bouddha, considérés comme êtres divins au sens propre, pourront obtenir de l'âme religieuse, comme adhésion à leur enseignement et comme obéissance à leurs préceptes, ce qu'ils n'obtiendraient pas comme sages ; l'attention portée sur leur divinité décidera de la docilité à leur égard.

Mais la foi raisonnée elle-même est-elle autre chose qu'une illusion? En d'autres termes, le dogme le plus rationalisé n'est-il pas simplement la traduction symbolique ou métaphorique, toujours plus ou moins arbitraire et pour autant toujours revisable, de nos sentiments? Sur ce point encore la psychologie empirique a son mot à dire. Elle use donc de son droit en signalant dans l'expression de nos idées les plus abstraites l'emploi d'images empruntées à l'ordre sensible, en montrant que dans une large mesure nous définissons les essences des choses en termes d'expérience et d'action, c'est-à-dire selon l'impression qu'elles produisent sur nous et selon les réactions qu'elles provoquent, en expliquant pour une part du moins par la série d'expériences similaires la formation des idées générales, en dénonçant — et c'est chose particulièrement aisée, quand on considère de façon prédominante ou exclusive les sectes sentimentalistes — l'influence manifeste des sentiments sur le choix des croyances... Mais ces constatations, si utiles qu'elles soient, sont cependant fort loin d'autoriser les conclusions agnostiques, fidéistes ou pragmatistes qu'en déduisent nombre de psychologues empiristes.

Une comparaison assez simple justifiera, croyons-nous, cette assertion.

Supposons qu'on cherche à établir une psychologie de l'amitié, comme on cherche, au stade d'études dont il s'agit

pour l'instant, à établir une « psychologie religieuse », et que l'on parte, comme il convient, non d'une définition réelle, mais d'une définition nominale et provisoire. On pourra écrire :

1° L'observation exacte et impartiale des faits montre que l'*amitié* s'établit entre n'importe quels individus, à seule condition qu'ils trouvent dans leurs rapports quelque satisfaction à leur besoin d'affection. Pour le psychologue par conséquent, l'amitié est *essentiellement une disposition ou un processus intime de l'être organique et psychique, une sorte de variation spontanée ou de poussée instinctive qui part des couches les plus profondes de l'individualité et se manifeste par des phénomènes de l'ordre émotionnel ou volitionnel, lesquels, mettant secondairement en branle l'intelligence et l'imagination, y font naître des idées, des représentations, des notions explicatives plus ou moins adéquates, de ce que le sujet a ressenti et expérimenté dans son for intérieur...*

2° L'expérience quotidienne montre de même que l'*amitié* colore toujours en beau la personnalité de l'ami : les représentations intellectuelles y sont toujours en étroite dépendance des préférences du cœur. La psychologie empirique, en conséquence, *rejette ces produits de la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme secondaires ou dérivés, et les seuls phénomènes qu'elle tienne pour essentiels et fondamentaux sont les événements affectifs et conatifs — émotions, sentiments, aspirations, intuitions spontanées, désirs, tendances, efforts, révoltes, détentes ou consentements intérieurs, luttes troublantes et transformation de la personnalité,* etc., — *avec, bien entendu, les processus encore plus profonds qui préparent et supportent, au-dessous du niveau de la conscience, toutes ces expériences vivantes dont le moi est le sujet...*

3° Comme le prouvent de multiples exemples, l'*amitié* peut se porter successivement sur des individus fort dissemblables et survivre comme besoin inassouvi à toutes les déceptions ; elle apparaît pour autant indépendante de tout type défini d'ami et de toute règle pratique dans les rapports d'affection.

Une telle psychologie fait-elle une place suffisante au rôle de l'intelligence et de la conscience morale ? Est-elle, en ce sens, vraiment humaine ? Et si on le nie, quand il est question d'amitié, comment l'admettre lorsqu'on parle de

religion ? Or, (quiconque a parcouru les écrits de LEUBA, de JAMES, de FLOURNOY et autres représentants de la même école, en conviendra, ce nous semble) il suffit de remplacer dans cette page *amitié* par *religion* pour avoir le résumé de leurs conclusions. Les lignes par nous soulignées sont même textuellement empruntées à l'étude dans laquelle Théodore FLOURNOY résume « les principes de la psychologie religieuse » [1]). Nous aurions pu, avec un peu de patience, en modifiant un seul mot, composer la page de citations littérales.

Au surplus, le sentiment est-il autre chose que la répercussion produite dans les facultés *appétitives* par la présentation d'objets ou termes d'appétition capables d'éveiller en elles soit des répulsions soit des attraits ? Que cette présentation soit claire ou qu'elle soit confuse, comme elle commence d'ordinaire par l'être, elle relève évidemment des facultés *cognitives*. Sans doute, l'âme, racine commune de toutes les facultés, préexiste comme puissance ou comme réserve d'action à tous leurs actes : elle n'agirait point, si elle n'était, en un sens, besoin d'agir et de vivre ; mais on peut nier, au nom de l'expérience, qu'elle passe jamais à un acte quelconque, ni même qu'elle dessine une tendance quelconque, à moins qu'une connaissance au moins confuse ne lui propose au préalable un but spécial : *ignoti nulla cupido*. La priorité générale de la connaissance sur le sentiment demeure donc acquise.

Si l'on objecte que l'âme, mise en branle par l'*expérience* d'un bien qui correspond en quelque manière à ses appétits, tend vers ce bien et amène l'intelligence à se le figurer tel qu'elle le souhaite, comme l'animal qui a goûté du sucre cherche instinctivement encore du sucre, et plus de sucre, on devra bien reconnaître, tout d'abord, que l'objet ou l'idéal poursuivi par les âmes religieuses est bien autre chose que la répétition même renforcée d'un bien-être pure-

1) *Archives de psychologie*, 1903, t. II, p. 45 et p. 47.

ment sensible. Comme il implique partout, à des degrés et en mélanges d'ailleurs très variables, plus de vérité, plus de beauté, plus de moralité et de justice, force est bien de constater que la poussée sous laquelle s'élabore cette conception des « valeurs » est d'autre nature que chez l'animal et qu'elle est inexplicable, si des conceptions d'un ordre à part ne l'ont précédée et déterminée. On observera ensuite qu'il ne peut y avoir aucune vie religieuse consciente et volontaire, avant que l'intelligence n'ait fait un choix plus ou moins réfléchi entre les formes que ces conceptions peuvent prendre (forces ou êtres surnaturels, Nature, Société ou Humanité plus ou moins idéalisée, Absolu) : dans ce choix l'intelligence intervient à nouveau. L'influence générale des tendances affectives demeurant hors de conteste, on devra bien avouer enfin que réduire le principe de la vie religieuse à une telle poursuite des valeurs, sans tenir compte de l'activité raisonnante de l'esprit et des suggestions que lui apporte, dans l'explication de l'origine des choses, le principe de causalité, c'est supprimer en ce domaine ce qui distingue l'activité humaine de l'activité animale partout ailleurs, et cela non seulement sans motifs plausibles, mais à l'encontre des indications que fournissent et les mythologies en général et les dieux suprêmes des primitifs en particulier, créateurs ou auteurs du monde, et surtout les spéculations des grands philosophes religieux, des théologiens et notamment des Scolastiques sur la Cause première de l'Univers [1]).

1) A l'encontre des théories appuyées sur la notion si imprécise de « sentiment », voir notamment les conclusions expérimentales du Dr Girgensohn, *Der seelische Aufbau des relig. Erlebens;* p. I, Die Mannigfaltigkeit des Gefühlslebens, pp. 125-383 ; p. II, Die Gefühle im relig. Erleben, pp. 383-510 : « Das gedankliche Moment gehört zu den dominierenden Strukturelementen des relig. Erlebens », pp. 436 sq.; cf. pp. 453 sq., 557 sq.

Une réaction analogue se dessine chez M. Delacroix. « La présence des trois éléments essentiels qui concourent à la foi (l'institution, le sentiment et la raison), dit un recenseur de son dernier livre, se trouve mise en évidence... Cet important résultat peut être considéré comme définitivement acquis » ; E. Gilson, dans

Quant à la valeur de ce produit, l'idéal, et des idées non pas simplement *générales* mais *universelles* qui ont contribué à sa formation, quant à la nature propre de l'âme humaine, ce sont évidemment questions réservées à d'autres disciplines.

La psychologie reste du moins sur le terrain de la science empirique en essayant d'évaluer, dans les phénomènes religieux, tout ce qui est explicable par des causes expérimentales. La recherche est particulièrement utile en un domaine où la prudence avertit, à tout le moins, que bien des illusions sont à redouter chez les théoriciens comme chez les simples fidèles : il est trop flatteur et il n'est que trop aisé de s'imaginer en relation intime, constante ou fréquente avec des êtres supérieurs ou divins.

Laissons de côté les cas manifestement morbides ; omettons de même les cas aigus que constituent les mystiques authentiques ou prétendus tels ; prenons quelques exemples dans la vie religieuse la plus commune [1]).

Bien des fidèles prétendent percevoir au fond de leur conscience la voix de Dieu. Tous, peut-on dire, affirment qu'ils font journellement l'expérience du réconfort et des consolations que leur apporte la prière. Un bon nombre

Revue de métaph. et de mor., 1922, t. XXIX, pp. 368 sq. Voir spécialement H. Delacroix, *La religion et la foi*, in-8°. Paris, Alcan, 1922. Concl., pp. 408-413.

Toutefois, si M. Delacroix revendique pour la raison un rôle important, au moins dans certaines formes de foi religieuse *(op. cit.*, l. I, c. II, pp. 92 189), comme il dénie à cette faculté le pouvoir de connaître Dieu et ses attributs, il ne peut voir dans la « foi raisonnante » de la religion catholique et de la religion naturelle elle-même qu'une illusion plus ou moins rationalisée ou systématisée. « La raison et la passion, écrit-il, collaborent dans la fabrication de l'Absolu. La religion nous apparaît donc comme un compromis entre la subjectivité affective et l'objectivité rationnelle » ; Concl., p. 413. — A quel point cet agnosticisme influe sur ses analyses psychologiques (spécialement sur sa critique de la conversion, l. III, c. I, pp. 323-73, et du doute, l. III, c. II, pp. 376-400) et sur ses conclusions d'ordre historique (pp. 146 sq., 153 sq., 431 sq.), on le devine.

1) Indiquons seulement, pour permettre de voir quelle large part les théologiens font aux explications pathologiques et aux illusions, deux références : Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, 4 in fol. Venise, 1764, t. III, c. LI, pp. 366 sq. ; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*[10], p. IV, c. XXI-XXII, pp. 333-399.

assurent qu'ils ont éprouvé des afflux d'énergie, qu'ils nomment grâce. — Un psychologue montrera aisément comment, bien souvent, ces paroles divines ne sont que le jeu d'une imagination pieuse, ou la simple réponse de l'esprit aux questions qu'il pose, ou l'apparition subite dans la conscience claire d'un jugement préparé par une lente incubation dans la conscience subliminale. Il pourra expliquer, en s'appuyant précisément sur le mécanisme de l'attention et de la volition, que nous avons vus analysés par W. James, comment la méditation assidue des « vérités religieuses », la prière prolongée, pour obtenir soit l'intelligence de ces dogmes soit la force de vaincre ses passions, constituent une sorte d'autoculture, qui doit tout naturellement développer les convictions religieuses et affermir la volonté contre les tentations qu'elle redoute...

Ces explications sont des plus légitimes. Mais il reste à savoir si elles sont bien adéquates à la réalité, en d'autres termes si la vie religieuse ne comporte rien d'autre que le jeu normal des facteurs indiqués plus haut — c'est la thèse naturaliste — ou si d'autres facteurs transcendants, Dieu et la grâce, y ont aussi leur part — c'est la thèse surnaturaliste, que soutiennent nombre de directeurs spirituels et de théologiens. Ils mettent en garde contre ces prétendues paroles intérieures [1]) ; ils connaissaient si bien cette utilité naturelle de la prière, qu'ils visent précisément à l'exploiter, en conseillant la pratique de l'oraison mentale et des retraites [2]). Ils estiment même qu'en bien des cas, Dieu se

1) Voir par exemple F. Guilloré, S. J., *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, in-8°. Paris, Lethielleux [1922], (1re édit., Paris, 1673), l. III, tr. V, pp. 461-465, et S. Thérèse elle même, *Œuvres*, édit. de Mgr Polit, 6 in-8°. Paris, Beauchesne, 1907-10; *Vie*, c. XXV sq., t. I, pp. 311-342; *Château de l'âme*, VIe dem., c III, t. VI, pp. 185 sq.

2) « Un confesseur prudent écrit S. Alphonse de Liguori, lorsqu'il rencontre une âme .. qui désire progresser dans l'amour de Dieu, doit *avant tout* [nous soulignons] la préparer à la pratique de l'oraison mentale ». Il en donne cette raison d'ordre psychologique : « avec les autres exercices de piété le péché peut subsister ; mais il est impossible que cohabitent l'oraison et le péché »; *Praxis*

refuse à faire sentir immédiatement son secours, pour que l'âme, par l'insistance qu'elle apporte à ses requêtes, développe par son propre effort les tendances plus saines qu'elle convoite : les désirs que les délais irritent s'ancrent plus fortement dans le cœur... Ces mêmes théologiens croient cependant à l'intervention directe de Dieu dans la vie psychique.

Des deux interprétations, naturaliste ou supernaturaliste, laquelle s'impose ?

La seule méthode applicable en ce problème est celle qu'on peut nommer, par analogie avec celles qu'emploient les sciences expérimentales, *méthode des résidus :* attribuer aux facteurs naturels les effets proportionnés à leur activité — aux facteurs métempiriques ou transcendants les effets qui seraient inexplicables par cette voie.

Affirmer qu'il ne saurait y avoir de phénomènes irréductibles aux lois psychologiques serait évidemment un apriorisme philosophique.

En existe-t-il ?

Tels seraient, on l'avouera, des connaissances distinctes communiquées à l'âme sans le concours d'aucune image ou phantasme, des prédictions précises d'actes libres (mises à part celles qui pourraient s'expliquer par des pressentiments ou par la télépathie). Avec nombre de théologiens, nous estimons que l'histoire en offre des exemples dûment attestés et nous réclamons avec eux un examen plus rigoureux des faits.

Ces « miracles » fussent-ils contestés, n'eût-on à retenir comme faits que les réconforts, illuminations, consolations communes que nous venons d'étudier, la réductibilité

confessarii, in-12°. Lyon, Rusand, 1832, § 122, p. 166. L'âme qui médite aborde en effet les tentations dans d'autres conditions que le vulgaire ; elle ne peut par ailleurs tolérer ce tête-à-tête ou ce cœur-à-cœur avec Dieu qu'est l'oraison mentale, si elle conserve des habitudes déréglées et *vice versa*. Le même docteur ose ajouter : « Tous les saints, c'est par l'oraison mentale qu'ils sont devenus saints »; *op. laud.*, § 217, p. 245.

apparente de ces phénomènes aux lois psychologiques communes n'autoriserait en rien à conclure qu'aucun agent transcendant n'y intervient, parce que cette apparence se concilie aisément avec une action préternaturelle qui respecterait le jeu normal des facultés.

Sect. 3. — *Stade d'interprétation philosophique.* — Double conception de la psychologie rationnelle. — Théories diverses ; sens différent qu'elles prennent selon les systèmes philosophiques. — Subjectivisme inévitable, dans tout système agnostique. — Limites qui s'imposent, même dans une philosophie objectiviste.

La psychologie rationnelle aborde les mêmes tâches que la psychologie empirique, mais il lui appartient de présenter des solutions plus profondes.

On peut toutefois concevoir son rôle de manière ou plus stricte ou plus large.

Dans le premier cas (la psychologie n'ayant proprement pour objet que l'âme humaine), on lui attribuera, de manière exclusive, le soin d'expliquer, en fonction de la nature intime de l'âme, les phénomènes considérés comme religieux. Ainsi comprise, cette science ne peut aborder que la psychologie *des religions*, sans être autorisée à présenter la psychologie *de la religion*, ni à trancher aucune des questions qui présupposent une définition réelle ou une notion philosophiquement exacte de la religion : classement des facteurs religieux en essentiels ou accessoires, distinction des formes religieuses pures ou dégénérées, sens du progrès religieux, etc. En fait, est-il un seul représentant de la psychologie religieuse qui se contienne dans ces limites ?

Dans le second cas, on peut entendre par psychologie religieuse la science qui se propose d'expliquer les phénomènes religieux, en fonction de l'âme, du divin et de leurs rapports, bref en fonction des trois termes qu'implique

l'idée même de religion. Deux d'entre eux relèvent en droit de la théodicée.

Dans cet ordre d'explications, nous avons rencontré, au cours de notre enquête historique, diverses théories dont on a pu pressentir l'intérêt. — La thèse de *l'immanence* montre l'Absolu vivant et travaillant au plus intime des âmes. — Celle de *l'affinité entre l'âme et le divin* (συγγένεια) trouve dans la ressemblance ontologique des deux natures humaine et divine la cause profonde de la tendance innée vers l'idéal et de l'inquiétude religieuse. Celle de la *purification* (κάθαρσις) insiste sur la transformation lente qu'opère en chacune de nos facultés le mode d'activité que nous lui donnons ; la manière de vivre conditionnant la manière de sentir et de voir, elle invite à étudier l'influence de la pratique morale, des méthodes ascétiques et des institutions liturgiques [1]). — Celle de *la connaissance sympathique, ex affinitate seu connaturalitate,* applique au développement de la vie religieuse les considérations que met en valeur, pour ses débuts, la thèse de l'affinité : elle explique comment les dispositions enracinées dans l'âme deviennent une seconde nature et prédisposent, quand elles sont saines, à certaines manières de juger par instinct plus que par réflexion, avec plus de certitude et même plus de rectitude que la raison raisonnante... [2]).

Ne peut-on dire que, formulées dans ces termes généraux,

1) Elle amène les docteurs catholiques à distinguer dans la vie spirituelle trois étapes essentielles ou *trois voies* (purgative, illuminative, unitive). Sur l'origine, le sens et l'importance de cette distinction, SUAREZ, *De oratione*, l. II, c. XI, *Opera*, in-fol., Venise, 1743, t. XIII, pp. 91 sq.; BENOÎT XIV, *De Canonizatione Sanctorum*, l. III, c. XXVI, in-fol., Venise, 1764, p. 183 sq.; J. ZAHN, *Einführung in die christl. Mystik*, in-8°, Paderborn, Schöningh, 1908, pp. 190 sq.; cf. article *Expérience relig.*, VACANT, *Dictionn. de théol. cathol.*, 1912, t. V, col. 1823-28.

2) « *Per quandam affinitatem ad divina* », S. THOMAS, *In IV Sent.*, l. III, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 1 c. et ad 1m ; « *per quandam unionem ad divina* », *ibid.*, sol. 3 ; « *per modum inclinationis* », *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 3m ; II II, q. 1, a. 4, ad 3m ; a. 5, ad 1m ; q. 3, a. 3, ad 2m... Impossible d'étudier ici les sources néo-platoniciennes, stoïciennes et augustiniennes de cette théorie.

toutes ces thèses sont à peu près aussi incontestées qu'incontestables ?

Seulement, il faut bien ajouter qu'elles sont susceptibles d'applications fort divergentes, selon l'idée que le psychologue se forme du divin, bref selon sa philosophie, ou plus exactement encore selon la critériologie à laquelle il se rallie.

Laissons, pour faire court, l'hypothèse matérialiste.

Pour qui considère Dieu comme inconnaissable (thèse agnostique), aucun élément religieux, dogme, rite, organisation sociale ne peut être attribué à une intervention divine, puisque cette intervention est évidemment aussi indiscernable que la nature de Dieu. L'idée même d'une pédagogie proprement révélée (c'est-à-dire, au sens strict et traditionnel du mot, manifestée à la conscience autrement que par la poussée anonyme du divin qui vit en elle) et destinée à mener l'homme à une vie religieuse plus pleine, en dirigeant sa pensée par le dogme, sa conduite par des préceptes moraux, ascétiques et liturgiques, cette idée disparaît. L'élément intellectuel et toute question d'orthodoxie passent au second plan. Selon les tempéraments, l'élément affectif ou l'élément moral deviennent prédominants. Encore la morale, ne pouvant plus se régler sur la nature de Dieu, devient-elle l'expression des exigences de la conscience et l'on peut voir au cours des siècles comment, tiraillée en deux sens opposés par un incoercible besoin d'idéal et par les sollicitations de passions plus réalistes, l'âme peut en venir à n'imaginer de repos et donc de solution acceptable que dans un salut inconditionné [1]). Cela revient à établir, selon les cas, une séparation plus ou moins tranchée entre la religion

1) Luther aboutit ainsi à sa théorie de la justification par la seule foi ; voir *Revue d'hist. ecclés.*, 1921, t. XVII, pp. 69-83. Pour A. Sabatier, « toute théorie du salut par les œuvres, toute condition mise à la grâce divine, autre que la seule foi pour la recevoir... tout cela doit être tenu... pour une rechute dans l'esprit légal et formaliste du pharisaïsme juif »; *Esquisse d'une philosophie de la relig.*[9], in-8°, Paris, Fischbacher, s. d., l. II, c. II, § 5, p. 212; cf. § 3, p. 202. — « Rien

et la morale. Toute la conception de la vie religieuse en est transformée. L'amour effectif, qui se mesure dans toute autre relation d'affection aux œuvres de dévoûment et avant tout à la soumission volontaire aux ordres et aux désirs de la personne aimée, cet amour est supplanté par l'amour affectif, qui s'apprécie d'après la chaleur du cœur et participe aux fluctuations du sentiment...

Ce n'est pas le lieu d'étudier en détail les conséquences de cette solution. On l'avouera du moins : la thèse agnostique ne laisse plus de place qu'au subjectivisme. En l'absence d'une règle objective qui lui définisse Dieu, chaque conscience religieuse est à elle-même sa propre loi et l'inévitable règle d'après laquelle seront jugées les consciences d'autrui. Certes, elle ne cesse pas pour autant d'être religieuse, au sens le plus large du mot ; mais l'interprétation qu'elle peut élaborer n'est susceptible ni de démonstration ni de réfutation raisonnée... Le conflit des psychologies appuyées sur de tels fondements ne peut que mettre progressivement en lumière ce qu'il y a d'individuel et d'incommunicable dans les évidences de chaque âme : l'individualisme religieux en est l'aboutissement nécessaire.

Une psychologie qui présuppose la possibilité de connaître Dieu, sa personnalité, ses attributs moraux se trouve par le fait orientée dans un sens différent. Déiste, elle restituera au moins l'union de la religion et de la morale ; elle établira la valeur primordiale et le rôle fondamental du dogme qui manifeste à l'homme son principe et sa fin ; elle interprétera forcément dans un sens éthique les quatre thèses que nous signalions plus haut. Théiste, elle admettra de plus la possibilité d'interventions divines, partant la

dans la théologie catholique, j'imagine, écrivait de son côté W. James, ne parle à l'âme douloureuse comme cette doctrine que Luther a tirée de sa propre expérience... l'intuition immédiate que, tel que je suis, coupable, sans moyen de défense, je suis sauvé, aujourd'hui même et pour toujours » ; *L'Expérience religieuse*[8], traduction Abauzit, in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. VII, p. 208.

possibilité d'une religion fondée sur quelque communication de ce genre.

En présence de cette dernière hypothèse (qu'on ne peut déclarer a priori inadmissible), se posent diverses questions de principes et de méthode.

Et d'abord, la psychologie théiste, la seule dont nous parlions à présent, peut-elle, par ses seuls moyens, se prononcer sur l'authenticité d'une telle révélation ?

A cette première question nous avons déja répondu en substance. S'il peut être des cas tellement évidents que l'analyse psychologique suffise à établir leur caractère divin (ce que nous croyons inutile d'examiner pour l'instant), rien ne prouve que toute révélation doive s'accompagner d'états psychiques aussi manifestement miraculeux ; rien n'exige surtout que les documents relatant cette révélation nous donnent de ces états une description assez détaillée et assez complète. Si Dieu veut que sa communication soit acceptée comme authentique, il doit évidemment l'entourer de caractères appropriés ; mais pourquoi ces signes seraient-ils forcément d'ordre psychique ? Une prédiction authentique, vraiment inexplicable par les lois communes, accuse une origine divine, même à défaut de tout document qui renseigne sur la manière dont le prophète a pu être averti. Un miracle véritable, formellement opéré en témoignage d'une assertion doctrinale, marque la doctrine d'un sceau divin irréfutable. D'autres signes pourraient être plus excellents en eux-mêmes ; celui-là suffit.

La psychologie ne peut donc se prétendre compétente à trancher, du moins à elle seule, du vrai et du faux en matière de révélation.

De son point de vue particulier, est-elle du moins capable d'expliquer et de justifier jusque dans les détails, la forme de vie religieuse qu'introduirait une révélation véritable ? A quelques égards, poser cette question, c'est presque la résoudre. La révélation d'une forme de vie religieuse (c'est-à-dire, au sens le plus plein, celle d'un dogme, d'une

morale, d'une ascèse et d'une liturgie coordonnées, ou, en un sens restreint, celle de tels éléments dogmatiques, ascétiques ou liturgiques), une telle révélation ne peut avoir de raison suffisante, que si elle vient suppléer à l'infirmité ou relative ou absolue de la raison humaine. Dès lors, la question revient à celle-ci : la raison supposée ou difficilement apte ou absolument inapte à découvrir telle forme de religion, devient-elle capable de la justifier totalement, quand elle lui est authentiquement proposée ? La solution paraît évidente, dans le cas d'une incapacité absolue. Elle est encore relativement aisée, dans l'autre cas. En effet, pour apprécier de manière pertinente quelque institution que ce soit, il faut posséder la sagesse. Or cette sagesse, l'hypothèse d'une pédagogie ou d'une législation révélée, loin de la supposer régnante dans l'humanité, la suppose absente : on donne des maîtres aux écoliers pour que ces écoliers soient formés par eux, non pour qu'ils jugent les doctrines qu'on leur propose et les méthodes auxquelles on les soumet ; d'ordinaire ils ne comprennent l'utilité et la prudence d'un tel magistère, que s'ils l'ont docilement accepté jusqu'au terme de leur formation. On peut donc concevoir que, normalement, à condition de se soumettre sans réserve à la pédagogie divine, l'âme religieuse arrive à comprendre le bien fondé de ses prescriptions [1]) ; mais on conçoit aussi que, si elle se soustrait à cette discipline providentielle, elle puisse la trouver inintelligible et, normalement, d'autant plus inintelligible qu'elle lui serait plus nécessaire. La même loi révélée pourrait donc être lumière pour qui l'accepte et ténèbres pour qui la repousse. C'est bien en ce sens, semble-t-il, que le Christ, après avoir réduit la preuve de l'amour qu'il exigeait à l'observation totale de ses préceptes, a promis de se révéler à qui l'aime-

1) Dans une mesure de plus en plus large, et pour autant de manière de plus en plus persuasive, mais sans atteindre jamais à une évidence directe et absolue, ces lumières croissantes supposant toujours la foi.

rait : « Celui qui m'aime je l'aimerai et je me manifesterai à lui » [1]). L'attitude différente que l'on adopte à l'égard de ses enseignements n'expliquerait-elle pas les jugements contradictoires que l'on formule à son endroit ? Au terme de cette étude, cette question de pure psychologie doit être au moins formulée.

Conclusions : Utilité et complexité de ce genre d'études, vu surtout l'extrême complexité des hypothèses à contrôler. — Nécessité de sérier les problèmes, d'insister plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici sur la psychologie différentielle, de compléter la psychologie empirique par la psychologie rationnelle.

Si sommaire que nous ayons dû la laisser, à notre grand regret, la discussion de tous ces problèmes justifiera, pensons-nous, les conclusions suivantes.

Utiles, les recherches psychologiques le sont éminemment, soit qu'elles se cantonnent dans l'ordre phénoménal, pourvu qu'elles ne s'inspirent d'aucun a priori et qu'elles restreignent, comme il convient, leurs prétentions (psychologie empirique), soit qu'elles abordent les explications transcendantes, à charge de contrôler avec soin les systèmes philosophiques dont elles s'inspirent (psychologie rationnelle).

Complexes, elles le sont plus encore. Il n'est peut-être pas de domaine, en effet, où la mentalité de l'enquêteur influe davantage sur l'interprétation des documents, où soient requises à un même degré la finesse et la souplesse psychologiques, c'est-à-dire l'aptitude à démêler et à comprendre les états de conscience, même quand on ne les a soi-même jamais « vécus » et quand on n'éprouve pour eux aucune sympathie. Nulle part assurément, l'objet des études n'est aussi délicat, puisqu'il s'agit des phénomènes les plus

1) Évangile de S. Jean, XV, 21. — Sur cette révélation intérieure, voir pour plus de détails, *Revue de philos.*, 1912, t. XXI, pp. 35 sq.

intimes et, dans les religions modernes tenues pour supérieures, des idées et des sentiments les plus raffinés. Nulle part aussi, les hypothèses à contrôler ne sont aussi compliquées.

Qu'on nous permette de résumer brièvement la solution catholique : un Dieu, le dieu personnel du théisme, immanent en toutes les âmes [1]), sans confusion de substance — travaillant en toutes pour les amener à soi, c'est-à-dire les sollicitant par ces attraits à peine perceptibles qu'éveillent en toute conscience ce qui est vrai, bien et beau, et appuyant dans l'occasion par des touches indiscernables (puisqu'elles intensifient seulement l'action des causes secondes) tout remords ou toute crainte, toute satisfaction ou toute espérance qui peuvent orienter vers la religion ou stimuler dans la pratique religieuse — un Dieu qui veut une religion unique, « un seul bercail sous un seul pasteur » [2]), et qui tolère cependant des cultes divers et des sectes multiples, parce qu'il entend maintenir la liberté humaine et qu'il veut faire apprécier ses dons par leur répartition inégale, stimuler par là même le zèle de l'apostolat, empêcher la stagnation par les rivalités confessionnelles [3]), bref parce qu'il sait tirer le bien du mal — insinuant dans les âmes, dès qu'elles acceptent la révélation d'un dieu unique et rémunérateur et qu'elles s'unissent à lui par le repentir et la soumission totale, un principe tout spirituel de vie divine, la grâce sanctifiante — les attirant toutes vers l'Église et les agrégeant invisiblement à cette société, dès que leur sincérité et leur bonne volonté sont entières, sans vouloir toujours les conduire jusqu'à la pleine connaissance de

1) « *Interior intimo meo et superior summo meo* », écrivait S. Augustin ; *Confessions*, l. III, c. VI, n. 11, PL, t. XXXII, col. 688 ; cf. *De Trinitate*, l. VIII, c. III. n. 5, PL, t. XLII, col. 950.

2) S. Jean, X, 16.

3) Ces pensées sont développées à l'envi par les écrivains ecclésiastiques, notamment à propos du texte de S. Paul : « il est nécessaire qu'il y ait des hérésies » ; I *Cor.*, XI, 19.

l'autorité qu'il lui a départie — se communiquant, quand bon lui semble, à qui bon lui semble, en quelque confession que ce soit, par des voies exceptionnelles ou miraculeuses, en évitant seulement de sanctionner comme légitime en soi toute autre église que celle de son Christ — bon pour tous, mais plus libéral envers ceux qui réalisent toute sa pensée — leur demandant plus, par les règles dogmatiques, ascétiques et morales qu'il leur impose, mais leur assurant par là même, dans la mesure de leur fidélité, des révélations progressives et des expériences plus pacifiantes — au demeurant conduisant les hommes comme des hommes, sans les violenter, et les conduisant par des hommes dont il n'entend ni supprimer toutes les faiblesses, ni prévenir indistinctement tous les errements...

On entrevoit aisément quel champ immense une telle conception laisse aux analogies psychologiques entre membres de cultes différents, dans le bien comme dans le mal, et quelle erreur on peut commettre, en concluant de leur nombre, voire même de leur identité presque totale en certains cas, au caractère accessoire des divergences dogmatiques, ascétiques ou liturgiques qui subsistent à côté d'elles.

Dans la multitude des travaux qui ont trait à la psychologie religieuse, aucune erreur de méthode n'est cependant plus fréquente. L'histoire du syncrétisme, du Protestantisme, du rationalisme et celle du fidéisme auquel ces divers mouvements ont conduit, brièvement esquissées dans notre premier volume, auront permis d'en reconnaître les causes principales. Il reste à en signaler une autre, d'ordre psychologique et fort simple : c'est qu'il est plus aisé de se croire psychologue, que de s'imaginer ethnologue, philologue, ou historien ; les intérêts confessionnels et anticonfessionnels aidant, combien de gens se sont mêlés de psychologie religieuse *invita Minerva !*

S'il existe quelque moyen de remédier à des abus trop criants, c'est de *sérier les problèmes*, c'est-à-dire de dis-

tinguer plus nettement les stades du travail et le genre de solution qui leur correspondent ; c'est encore de *tenir compte des divergences et des contrastes autant que des analogies :* les œuvres de psychologie générale (ou plutôt généralisatrice) fourmillent ; les travaux sur la psychologie différentielle se laissent aisément compter ; la psychologie religieuse ne peut pourtant prétendre au nom de science à moins de pousser ses recherches dans les deux sens à la fois. Elle ne peut davantage aboutir à des explications profondes, vraiment humaines, à moins de compléter par la « psychologie rationnelle » les informations qu'elle doit de toute nécessité demander à la « psychologie empirique ».

H. Pinard, S. J.

XVIII

A PROPOS DE JEAN DUNS SCOT ET DES ÉTUDES SCOTISTES

En 1900, le postulateur général des Frères Mineurs invitait les membres de l'Ordre à rechercher et à lui transmettre tout ce qui pourrait servir au procès de confirmation de culte du bienheureux Jean Duns Scot, introduit plus tard et toujours pendant à la Congrégation des Rites. Des environs de cette année date aussi la renaissance des études scotistes, visible surtout dans l'Ordre de saint François, qu'avaient préparée et en partie provoquée des gens du dehors, tels que Werner, Pluzanski, Vacant et M. Seeberg.

En philosophie et en théologie, les membres de l'Ordre retournent de plus en plus à leurs grands maîtres du moyen âge et, parmi ceux-ci, de préférence à Duns Scot, comme en témoigne la littérature franciscaine des vingt dernières années.

En dehors de quelques manuels expressément ou tacitement composés *ad mentem Doctoris subtilis*, dont le mieux informé et le plus moderne est le *Cursus philosophicus* du R. P. Zacharie Van de Woestyne [1]), un grand nombre d'études ont été consacrées à exposer la doctrine scotiste, à la rétablir en présence d'interprétations considérées comme inexactes, à la défendre contre l'accusation d'hétérodoxie et contre d'autres reproches, à comparer certaines théories aux théories rivales, notamment à celles du thomisme, à montrer la supériorité du scotisme dans la solution de quelques vieux problèmes ou son actualité en regard de certaines recherches scientifiques et de certaines préoccupations philosophiques de notre génération.

Beaucoup de ces travaux ont paru dans diverses revues de date récente que dirigent les Frères Mineurs ou les Capucins, telles que

1) T. 1, *Logica minor, Logica maior, Ontologia,* Malines 1921. Voir les comptes rendus de M. Bittremieux (Revue néo-scolastique, 1922, pp. 530-532) et du R. P. Ephrem Longpré (La France Franciscaine, 1922, juillet-septembre).

les *Etudes franciscaines* (Paris 1899), les *Studi Francescani* (Arezzo 1914, suite de : *La Verna)*, les *Franziskanische Studien* (Munster 1914), les *Franciscana* (Iseghem 1921, suite de : *Neerlandia Franciscana*).

L'écrivain le plus fécond est le R. P. Parthenius Minges, auteur de l'introuvable *Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata* et d'un grand nombre d'études insérées surtout dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Philosophisches Jahrbuch*, la *Theologische Quartalschrift*, les *Franziskanische Studien.*

En France, où il faut mentionner en ce qui concerne la philosophie, les RR. PP. Raymond [1]) et Belmond, le R. P. Déodat Marie de Basly a attaché son nom non seulement à la revue *L'Ecole franciscaine*, suite de la *Revue Duns Scot*, elle-même suite de *La Bonne Parole*, mais encore aux *Capitales de Duns Scot* ou *Capitalia Duns Scoti opera* [2]). C'est un ensemble de textes choisis et disposés de manière à constituer une « Synthèse théologique », divisée et subdivisée, que précède une « Préparation philosophique ».

En Italie, le R. P. Bertoni a publié en français (Levanto 1917), un Vade mecum scotiste intitulé : « Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples ». Le R. P. Mariano Fernández Garcia a fait paraître (Quaracchi près de Florence 1910), un grand Lexique scotiste, dont l'objet est ainsi précisé : *Lexicon scholasticum*

1) Auteur de l'article : *Duns Scot* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* publié sous la direction de Vacant, Mangenot et Amann (fasc. 31, col. 1865-1947, Paris 1910). M. Seeberg a écrit l'article : *Duns Scotus. Johannes*, dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* (3e édition, vol. 5, pp. 62-75, Leipzig 1898). Au R. P. Minges on doit les articles : *Duns Scotus, Scotism and Scotists* dans *The Catholic Encyclopedia* (vol. 5, pp. 194-199 et vol. 13, pp. 610-613. New-York 1909 et 1912).

2) Voici comment l'auteur s'explique lui-même sur le titre choisi *(Capitalia opera Beati Joannis Duns Scoti collecta. I. Praeparatio Philosophica,* 4e éd. Le Hâvre, p. VII) : « Le titre vrai, sonore, le titre-image, le titre qui plaît, que l'on retient, qui fait ouvrir le livre, qui montre vingt chapitres dans la douzaine de lettres d'un mot comme l'on voit les futures moissons dans les barbes alourdies d'un épi mûr, quelle torture que de trouver ce titre-là! Autant pèse le souci de mettre au monde tout le livre lui-même. Nous avons voulu éditer les œuvres capitales de Scot. Non ses œuvres complètes, mais ses œuvres capitales. Nous aurions pu en choisir d'autres, mais nous avons choisi les capitales, les principales. Comment donc appeler le volume ? Une Somme ? Une Somme n'est qu'un abrégé. Et un abrégé n'emporte pas toujours le triage des points les plus essentiels, ne dit pas quelque chose de bien ordonné, de très un. D'ailleurs Jérôme de Montefortino a composé une Somme de Scot sur le plan, suivi article par

philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Scoto doctore subtili atque Mariano O. F. M. exponuntur, declarantur. Cet ouvrage est précédé d'une étude *De B. Joannis Duns Scoti vita, scriptis et doctrina* et du texte de la *Grammatica speculativa*. Celui-ci avait déjà été réimprimé séparément, toujours sous le nom de Duns Scot (Quaracchi 1902), par les soins du même religieux espagnol, qui a réédité aussi, malheureusement sans recourir aux manuscrits, les *Quaestiones disputatae De rerum principio* et le *Tractatus De primo rerum omnium principio* (Quaracchi 1910) ainsi que les Livres I et II des *Commentaria Oxoniensia* (ibidem, 1912 et 1914).

Vers la même époque, plusieurs anciens ouvrages scotistes furent réimprimés en Italie. De 1900 à 1902, parut en six tomes, la *Summa theologica* de Jérôme de Montefortino († 1738), faite avec des textes de Duns Scot disposés selon le plan de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin ; de 1900 à 1902, en douze tomes, le *Scotus Academicus* ou cours de théologie de Claude Frassen († 1711), complété cette fois, en grande partie, à l'aide des corrections et notes manuscrites laissées par l'auteur. Le R. P. Cornelisse réédita (Quaracchi 1906) les *Assertiones centum ad mentem doctoris subtilis ac Mariani Joannis Duns Scoti* de Kilian Kazenberger. Au R. P. Cyprien Paolini, on doit la réimpression du Commentaire sur les quatre Livres des Sentences de Pierre d'Aquila, appelé Scotellus par d'aucuns, mort évêque de Tridento en 1348 (Levanto 1907-1909) ; au

article, de la Somme de saint Thomas. Donc le titre n'est plus à prendre. D'autre part, une *Somme* est quasi un *Abécédaire*. Or nous faisons ici tout l'opposé d'un *Rudiment* Quel nom donner au recueil des thèses capitales de Scot ? Victor Hugo, Loti, Barrès ont fait des titres avec des adjectifs : *les Misérables, les Orientales, les Déracinés, les Désenchantées*. Mode bien antique. Charlemagne a laissé des *Capitulaires*, et les Papes des *Extravagantes*. Deux adjectifs pour désigner des règlements rédigés en petits chapitres, *capitula*, et des bulles qui n'ont pas encore de place dans le corps du droit. Quel mot choisir pour bien nommer les œuvres capitales de Scot ? Tant pis. Nous écrivons *Capitalia opera B. Duns Scoti*, puisque nous n'avons pas su trouver mieux. Et si l'on traduit (le français aimant assez les raccourcis) *Capitalia opera Scoti* par : les *Capitales* de Scot, seuls les (p. VIII) étourdis ne verront pas qu'il s'agit de thèses et d'œuvres. Est-ce que l'on ne dit pas les capitales de l'Europe pour les villes capitales ? Les vers avaient mangé le titre du plus beau traité philosophique de Scot. Le célèbre Wadding qui l'édita, ne put lui trouver de nom. Il mit un trait sous les trois mots qui le commencent : *De rerum Principio*. Ce fut tout. Si peu imaginative que nous ayons l'âme, nous aurons inventé au moins aussi bien avec nos *Capitalia opera*, ou les *Capitales* de Scot ».

R. P. François-Marie Paolini, la reproduction de la *Conciliatio dilucida omnium controversiarum quae in doctrina duorum summorum Theologorum S. Thomae et subtilis Joannis Scoti passim leguntur* [1]) du Cardinal Constance (Boccafuoco) de Sarnano, décédé en 1595 (Rome 1911).

En dehors de l'Ordre franciscain, il faut signaler les publications de M. J. Klein, notamment son livre : *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet* (Paderborn 1913) et la monographie tendancieuse de M. Landry : *La Philosophie de Duns Scot* (Collection : « Les Grands Philosophes », Paris 1922) qui a suscité des protestations et des critiques sévères de la part des Frères Mineurs [2]).

* * *

Peu de travaux ont eu pour objet la biographie du Docteur subtil. Le R. P. Dreiling [3]), S. E. le cardinal Ehrle [4]) et le R. P. Pelster [5]) ont fait observer que ce titre est déjà appliqué à Jean Duns Scot dans les commentaires sur les Sentences de ses confrères en religion Pierre Auriol, Robert Cowton, Landulphe Caracciolo, Guillaume Ockham et Guillaume Alnwick, ce qui nous reporte au troisième sinon au deuxième décennium du XIVe siècle.

J'ai examiné les citations de Duns Scot que renferment plusieurs ouvrages d'Alnwick : ses *Determinationes*, un recueil de vingt-huit

1) Ces ouvrages et ces éditions sont aussi en vente à la librairie du Collège Saint-Antoine, Via Merulana, 124, Rome.

2) Voir S. Belmond, *Simples remarques à propos de la Philosophie de Duns Scot, à l'occasion d'un ouvrage récent*, Franciscana, VI, 1923, pp. 83-104, et surtout l'importante étude en cours de publication, du R. P. Ephrem Longpré, du Collège de S. Bonaventure à Quaracchi, *La Philosophie du B. Duns Scot, Autour d'un Livre*, Etudes franciscaines, t. 34, 1922, pp. 433-482 ; t. 35, 1923, pp. 26-66, 241-278, 499-531 (à suivre).

3) *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli* (= Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd 11, H. 6), Munster, 1913, p. 59.

4) *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters* (= Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, philos.-philol. u. histor. Klasse, Jahrgang 1919, 9. Abhandlung), Munich 1919, pp. 11-13.

5) *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Ein Beitrag und eine Ergänzung*, Theologische Quartalschrift 1922, pp. 37-56 ; *Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, Zeitschrift f. Kath. Theologie, vol. 46, 1922, pp. 392 sq.

questions philosophiques et théologiques, qui remplit tout le ms. Pal. lat. 1805 du Vatican (ff. 1-193^{v}), son *Quodlibet* « déterminé » à Oxford et conservé dans le Vat. lat. 1012 (ff. 12^{r}-39^{r}), ses questions *De esse intelligibili creaturae ab aeterno* (inc. *Circa esse intelligibile*) du même manuscrit (ff. 1^{r}-12^{r}) discutées à Oxford et antérieures aux deux autres ouvrages, enfin deux questions sur la science (ibidem, ff. 39^{r}-45^{r}). Dans les questions *De esse intelligibili*, on lit (f. 10^{v}) : « doctor ingeniosus et subtilis dicit contrarium ». Dans le texte du Quodlibet, on trouve parfois : *subtilis doctor* (par exemple, f. 13^{r} : « hec videtur esse intentio subtilis doctoris scilicet Iohannis dons » ; f. 32^{r} : « doctor autem subtilis... »), ou *Iohannes* (f. 37^{r}), mais le plus souvent : *frater iohannes dons* (par exemple, ff. 23^{v}, 33^{v}) ou *iohannes dons* (par exemple, ff. 13^{v}, 14^{v}, 16^{r}, 21^{r}). Il est question de : *duns q. 2 lectura paris.*, dans la seconde des deux questions sur la science (f. 40^{r}).

Les *Determinationes* portent tantôt : *scotus* (par exemple, ff. 78^{v}, 81^{v}, 93^{r}, 111^{v}), tantôt : *doctor subtilis* (par exemple, f. 25^{v}), tantôt : *frater iohannes scotus* (ff. 118^{r}, 155^{v}) ou *iohannes* (f. 164^{v}). Deux passages attestent la vigueur du raisonnement chez le Docteur subtil et l'importance des études scotistes. Dans la question 15 (f. 118^{r}), Guillaume Alnwick écrit : « Et videtur esse intentio fratris Iohannis Scoti qui inter omnes subtiliter noverat naturas consequentiarum » ; dans la question 16 (f. 128^{r}), il dit : « Et hanc opinionem ad presens tenui gratia illorum qui in scoto student ; forte alias aliam viam tenebo que hic non ponitur.

D'autres auteurs franciscains de la même époque appliquent à Duns Scot les expressions : *doctor noster*, *secundum doctorem nostrum*. Elles reviennent dans le Commentaire sur les Livres III et IV des Sentences de Hugues de Newcastle que garde anonyme le ms. Chigi B. VI, 96 et où se lit rarement : « doctor noster scotus » (f. 61^{v}), « secundum doctorem nostrum scotum » (f. 54^{v}), et dans l'*Opus super primo sententiarum*, entièrement conservé dans le ms. Vat. lat. 896, « édité » par François de Meyronnes alors bachelier de l'Université de Paris et autre que son Commentaire imprimé du 1er Livre, « reporté » en 1320 ou en 1321. Plus tard Jean Canonicus se servira du mot : scotizans dans ses Questions sur la Physique où il écrit : « ... concedunt istam omnes scotizantes cum sit propositio scoti » (lib. I, q. 3, début, éd. Venise, Locatelli 1492, f. 8^{v}, col. 1), ou bien : « ... ipsam concederet scotizans cum sit propositio scotica » (leçon du ms. Urbin. lat. 1420, f. 24^{v}).

Quant à la patrie de Jean Duns Scot, le R. P. André Callebaut en

deux articles de l'*Archivum Franciscanum Historicum* [1]), a définitivement établi qu'il est non pas anglais ou irlandais, mais écossais, tout en appartenant à la province anglaise de l'ordre franciscain dans laquelle les couvents de l'Ecosse formaient à son époque la custodie de Newcastle. L'auteur, qui nous donnera bientôt une étude biographique du Docteur subtil, le croit originaire de Duns, village du comté de Berwich à 11 kilomètres nord-est de Greenlaw, au diocèse de S.-Andrew. Cependant, comme il ressort d'un récent article du R. P. Pelster [2]), S. E. le Cardinal Ehrle regarde Duns comme le nom de famille, les anciens manuscrits portant le plus souvent *Iohannes Duns* ou *dons* (*douns*), rarement *Iohannes de Duns,* ce qui indiquerait le lieu de naissance d'après le langage de l'époque. Dans le même article, le R. P. Pelster réduit à néant une série d'arguments qui font de Guillaume de Ware le maître du Docteur subtil pour retenir seulement le témoignage, qu'il faudrait examiner de plus près, de Barthélemy de Pise en son *Liber conformitatum* [3]).

Neuves sont les dates que S. E. le Cardinal Ehrle a jadis transcrites du ms. F. 69 de la Bibliothèque de la Cathédrale de Worcester qui contient le Commentaire parisien de Duns Scot sur les quatre Livres des Sentences. La liste des questions relatives au 1er Livre se termine par ces mots : « Expliciunt questiones in primum librum sententiarum a fratre ... to ordinis fratrum minorum Parisius, anno domini M° trecentesimo secondo intrante tercio »; celle des questions du 4e Livre finit : « Expliciunt questiones sententiarum date a fratre Iohanne ... in studio Parisiensi anno domini M°CCC°III° » [4]). Je relève des données quasi identiques dans le ms. 105 de la Biblio-

1) *La Patrie du B. Jean Duns Scot,* an. 10, 1917, pp. 3-16 ; *L'Ecosse, Patrie du Bienheureux Jean Duns Scot,* an. 13, 1920, pp. 78 88.

2) *Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben,* Franziskan. Studien, an. 10, 1923, pp. 1-2.

3) D'après l'incunable de Padoue (fol. 1r : « Incipit repertorium magistri Guillermi varrillonis quod alio nomine dicitur vade mecum : vel collectarium non opinionis scoti : sed opinionum in scoto nullatenus signatarum »), Guillaume Vorilong, récemment étudié par le R. P. Pelster (*Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts,* Franziskan. Studien, an. 8, 1921, pp. 48-66), dit en son Répertoire (in lib. IV, d. 13, éd. citée, f. 46r) : « Hec est opinio fratris guilelmi varronis doctoris scoti... ». Mais ce titre ne se trouve pas dans la partie correspondante du ms. Ottoboni lat. 476, f. 216r-v.

4) Voir Pelster, *Handschriftliches...*, pp. 8 sq. Le *Catalogue of manuscripts preserved in the Chapter Library of Worcester Cathedral* de J. Kestell Floyer et de S. Graves Hamilton (Oxford 1906, p. 33) donne comme incipit du 1r Livre (f. 7) : « Utrum deus... ».

thèque de l'Université d'Utrecht. D'après le catalogue de M. A. Hulshof[1]), le Commentaire parisien sur le 4e Livre que renferment les feuillets 38-148v, y est suivi de ces paroles : « Expliciunt questiones 4i sententiarum data a fratre Iohanne (suit un blanc d'environ dix lettres) antedicto in studio parisiensi Anno domini mo » (ici la souscription s'arrête brusquement).

D'autre part, Duns Scot parle, dans le 1er Livre du Commentaire d'Oxford (prologi quaestio 2, num. 9, éd. Lyon 1639, t. 5, p. 51), de la secta Mahometi « quae multum debilitata est anno Christi 1300 et eius cultores multi mortui et plurimi sunt fugati... », et il écrit dans le 4e Livre du même Commentaire (dist. 25, quaest. 1, num. 8 ; ibid., t. 9, p. 560) : « ... Unde Benedictus XI cum quodam tali sine dispensatione ordinato et in ordinibus ministrante postea faciliter dispensavit, sicut ipse vidi bullam dispensationis ». En parlant des Musulmans, Duns Scot fait allusion à la bataille de Medjmaâ el-Moroudj près de Hims, si bien étudiée par Röhricht[2]), où l'armée égyptienne du sultan Melik en-Nassir fut battue le 23 décembre 1299 par les forces unies des Mongols, commandés par le Khan Gazan, et des chrétiens d'Arménie et de Géorgie. Cette nouvelle « s'était répandue en Occident avec la rapidité de l'éclair ». Mélangée à toute sorte de faux bruits, elle y suscita les plus belles espérances au point que Boniface VIII annonça la prochaine délivrance de la Terre Sainte au roi Edouard I par une lettre du 7 avril 1300 et qu'il dépêcha à Paris et à Londres deux Frères Mineurs qui vinrent le 6 juin à Cantorbéry. Quant à la bulle de Benoît XI, à la tête de l'Eglise du 22 octobre 1303 au 7 juin 1304, le R. P. Pelster la rapporte au 31 janvier de cette dernière année, où le pape autorisa l'évêque de Bologne à dispenser Lanfranc, un fils de Conrad comte

1) *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno-Traiectinae,* vol. II, Utrecht 1909, p. 7. Dans le volume I du Catalogue, paru en 1887, P. A. Tiele avait écrit (p. 29) : « Fr. Johannes Parisiensis (sive Pique l'âne), Quaestiones in IV II. Sententiarum (Pt. Lombardi), fol. 38-148 », en ajoutant l'incipit : « Utrum possibile sit creaturam respectu effectus .. ». La notice du volume II corrige et complète ces renseignements : il s'agit ici uniquement du 4e Livre et non pas du dominicain Jean Poinlane. Elle se termine par ces mots : « ... ex collatione nostri codicis cum Commentario Johannis Duns Scoti, O.F.M. († 1308) in 4m librum Sententiarum (Parisiis, Andr. Brocard, 1497 ; Hain 6431) patet, nostrum codicem maximam habere similitudinem cum Johannis Duns Scoti praedicto commentario. Cui ergo nostrum libellum tribuere non haesitamus ». Le mot : « similitudinem » est à sa place, l'incunable contenant le Commentaire d'Oxford du Docteur subtil.

2) *Etudes sur les derniers temps du Royaume de Jérusalem. B. Les batailles de Hims (1281 et 1299),* Archives de l'Orient latin, t. 1, Paris 1881, pp. 644-652.

de Paniço [1]). De toutes ces dates, le R. P. conclut, contrairement à l'opinion communément reçue, que « l'*Opus Oxoniense* est postérieur à l'*Opus Parisiense* ». « Et comme le nom est très ancien, continue-t-il, nous devons admettre que Scot n'alla pas directement de Paris à Cologne, mais qu'il retourna d'abord dans la « provincia Angliae » à laquelle il appartenait »[2]). Je pense que la confrontation minutieuse des questions correspondantes des deux Commentaires examinés en leurs différents textes, partiellement inédits comme on le verra plus loin, permettra de résoudre définitivement cette question d'antériorité et qu'en dehors des souscriptions des manuscrits de Worcester et d'Utrecht, les passages rapportés de l'*Opus Oxoniense* nous fournissent seulement, chacun un terminus a quo, au delà duquel il ne faut pas reculer la composition du 1er et du 4e Livre de ce Commentaire.

On avait déjà remarqué, ce qui ne se trouve nulle part ailleurs, que la 3e question de la distinction 18 du 3e Livre des *Reportata Parisiensia* ou du Commentaire parisien contient, soit dans le texte de l'édition de Luc Wadding (Lyon 1639), soit dans celui de l'édition de Jean Mair (Paris 1517), des noms d'argumentateurs : « ... Contra hoc arguit frater Aegidius... Tunc arguit magister Alanus... Deinde arguit Goffredus... », et qu'elle se termine par ces mots : « Et sic finis disputationis in aula ». Wadding avait conclu de cette finale qu'en religieux obéissant, Duns Scot s'était arrêté ici dans son explication du 3e Livre des Sentences pour se rendre aussitôt de Paris à Cologne, où il mourut le 8 novembre 1308.

En analysant la question 3 à la lumière des règlements universitaires, le R. P. Pelster [3]) y reconnaît l'épreuve imposée au bachelier Duns Scot dans la salle de l'évêché de Paris (« in aula domini episcopi ») lors du *principium* ou premier acte magistral de Gilles de Legnaco (ou de Longniaco), un autre Frère Mineur. On sait qu'après la présentation de celui-ci, Gunsalve de Valbom, le général de l'ordre, écrivit d'Ascoli le 18 novembre 1304 à Guillaume, le gardien du couvent de Paris, de présenter Scot lui-même au chancelier en vue de la licence en théologie [4]). D'après le R. P. Pelster, Duns Scot reprend, dans la 3e question de la distinction 18, une des

1) *Handschriftliches...*, ibid., p. 10, qui renvoie à Ch. Grandjean, *Les registres de Benoît XI*, Paris 1883, p. 275, n. 405.

2) Ibidem.

3) Ibid., pp. 11-15.

4) La lettre se lit, entre autres, chez Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, Paris 1891, n° 652, pp. 117 sq.

questions antérieurement proposées par Gilles. Il y répond successivement aux objections du nouveau maître (« magister novus aulandus »), ainsi que de maître Alain, un autre Frère Mineur, et de Godefroid de Fontaines, qui viennent d'imposer le bonnet doctoral à Gilles dans la même séance, l'un comme maître « aulator », l'autre comme faisant fonction de chancelier.

Le R. P. Pelster [1]) a examiné également et compte publier une dispute magistrale de Paris que contient le ms. Fol. 369 (ff. 71vb-75rb) de la Bibliothèque Amploniana d'Erfurt. Duns Scot y attaque le dominicain Guillaume Petri Godinus, qui sera lecteur à la curie en 1306 et plus tard cardinal, sur le principe de l'individuation (« Utrum materia sit principium individuationis »).

Problablement Duns Scot a-t-il pris part à une autre dispute dont le résumé se lit dans le Vat. lat. 890 (f. 5^{r}). Les trente premiers feuillets de ce manuscrit renferment des abrégés très sommaires de plusieurs ouvrages du Docteur subtil, tous, ce semble de Guillaume de Missali [2]), un franciscain de la province d'Aquitaine et de la première moitié du XIVe siècle, à qui la plupart sont expressément attribués par ces mots de la main du copiste (f. 30^{r}) : « Explicit abreuiatio et dearticulatio questionum super 4^{or} libros sententiarum magistri Johannis Scoti et super quodlibet et super questiones metaphysice quam composuit frater Guillelmus de missali de provinc(ia) acquitanie ambo de ordine fratrum minorum. Deo gratias. amen ». La même main avait écrit (f. 3^{r}) : « Incipit tabula super questiones de anima et super aliquas cedulas » (« super questiones de anima et super aliquas cedulas », lit-on encore au verso des feuillets 4 et 5), par quoi il faut entendre, je crois, des feuillets détachés, laissés par Duns Scot ou relatifs à ses ouvrages. Y sont résumées non seulement vingt-deux questions sur le *De anima* d'Aristote (ff. 3^{r}-4^{r}), mais encore ses dix-sept questions des *Collationes Parisienses* (ff. 4^{v}-5^{r}), celles-ci entre deux séries de questions résumées (six questions philosophiques et théologiques au fol. 4^{r-v}, cinq questions théologiques au fol. 5^{r-v}). Dans la seconde série, la troisième question, la plus longue, est ainsi énoncée : « vtrum

1) *Handschriftliches...*, ibid., pp. 15 sq.

2) Sur l'auteur et sur le manuscrit, voir mon étude : *Le premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot* (Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, t. 5, sous presse, pp. 447-492), où les pages 479-484 sont consacrées à la *Tabula super primo scoti de reportatione* (Vat. lat. 890, ff. 1^{r}-3^{r}), c'est-à-dire au Résumé, dû probablement à Guillaume de Missali, de l'Abrégé que Guillaume Alnwick a fait du 1^{r} Livre du Cours de Paris.

omnes rationes que dicuntur de deo secundum substantiam sunt eedem deo omnibus modis et inter se ». On y distingue quatre articles dans la réponse du maître ; il y est question du « modus ponendi respondentis », et l'on y trouve la solution de six raisons des « bacheliers » et de trois raisons de la « réplique » (replicatio). La remarque finale : « Ibi nota quod in ista questione plures rationes solvuntur quam ponuntur », indique, ce semble, que le résumé se base sur des notes incomplètes du Docteur subtil ou d'un auditeur.

Par contre, il n'est pas établi que Duns Scot ait tenu à Paris une dispute solennelle et triomphale en faveur de l'Immaculée Conception de Marie, comme l'avait déjà fait remarquer le P. Denifle [1]). Dans un article de la *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1906, pp. 454-469), le R. P. Bihl dénie toute force probante au dernier et principal témoignage ici invoqué. Il s'agit d'un passage attribué à Landulphe Caracciolo, d'après lequel dans une discussion publique de ce sujet, organisée à Paris sur l'ordre du Pape (apostolico iussu), Scot aurait réduit au silence tous ses adversaires, fait approuver sur-le-champ la thèse des Frères Mineurs et reçu de ce chef le titre de Docteur subtil avant de rentrer joyeux au couvent [2]).

Enfin, en ce qui concerne la biographie de Duns Scot, le R. P. Pelster signale qu'il a dû rétracter publiquement à Oxford une opinion touchant la Trinité qu'il y avait enseignée comme probable [3]). Le fait est rapporté par le dominicain contemporain Thomas Sutton dans sa critique du 1r Livre de l'*Opus Oxoniense*, composée entre les années 1311 et 1320. A propos de la question unique de la distinction 26 (« Utrum personae divinae constituantur in esse personali per relationes originis »), il écrit : « In ista questione ponit doctor iste quandam opinionem tanquam probabilem quam cum ipse eam doceret Oxonie compulsus est publice reuocare...

1) *Chartularium...*, t. 2, p. 118.

2) Ce témoignage que veulent sauver à tout prix le R. P. François-Marie Paolini *(Di una illustre testimonianza sopra la divina missione del B. Giovanni Duns Scoto per insegnare e difendere la dottrina dell' Immacolata Concezione in Parigi*, Rome 1905) et le R. P. Déodat Marie *(Un tournoi théologique*, Le Hâvre), est aussi rejeté dans l'introduction du volume paru à Quaracchi (1904) sous le titre : *Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Iohannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis.* Il contient (pp. 12-22), éditée à l'aide de plusieurs manuscrits, la 1e question de la 3e distinction de l'*Opus Oxoniense.*

3) *Thomas von Sutton...*, Zeitschrift f. Kath. Theologie, 1922, pp. 393 sq. L'auteur fait observer que le ms. Urbin. lat. 120 (f. 123v) porte : « Colonie » au lieu de : « Oxonie », leçon de l'imprimé et du ms. Vat. lat. 772 (f. 133r).

Nec mirum, quia ipsa videtur esse non solum erronea, sed et heretica... » (Thomas Anglicus contra Primum Sententiarum Joannis Scoti, Venise 1523, fol. 100v, col. 2).

A. Pelzer.

(A suivre).

XIX

« COGNOSCENS QUODAMMODO FIT VEL EST ALIUD A SE »

La *Revue Néo-Scolastique* en août 1923 publiait sur cette question un article, où M. Balthasar se déclarait d'accord avec nous quant à la doctrine, mais non quant à la formule. Il nous reprochait de proposer comme expression de la pensée thomiste une formule nouvelle : « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* », qui ne serait pas même en substance chez saint Thomas, ni chez ceux de ses commentateurs que nous avons cités, Cajetan et Jean de Saint-Thomas (*art. cit.*, p. 306-310). Cette formule, ajoutait-il, ne s'appliquerait pas du reste à la connaissance divine, puisqu'il n'y a pas de *fieri* en Dieu, ni à la connaissance que nous avons de nous-mêmes.

Enfin, paraît-il, elle « prête le flanc à l'agnosticisme métaphysique », car « l'*autre* que la connaissance atteint, est autre en tant que *tel* être, il n'est pas autre *absolument*, autre en tant que être » (*art. cit.*, p. 296 et 301).

Pour répondre à ces difficultés, il suffit de remettre dans son contexte la formule critiquée, que nous avons employée pour résoudre une objection bien connue des subjectivistes ou idéalistes, relative, non pas à la connaissance divine, mais à la connaissance humaine des objets extérieurs ou extramentaux.

Cette objection idéaliste nous dit : « un dehors, un au delà de la pensée est par définition chose absolument impensable ». On ne pourrait d'ailleurs, ajoute-t-on, jamais vérifier la valeur de la représentation en la comparant avec une chose en soi, extramentale, qui ne peut être atteinte immédiatement.

Nous avons répondu (*Dieu, son existence et sa nature*, 3d éd. 1920, p. 136) que dans l'acte de connaissance directe la représentation

n'est pas ce qui est connu *(id quod cognoscitur)*, mais ce par quoi *(id quo)* on connaît l'objet extramental, et nous avons rappelé la doctrine aristotélicienne telle que l'expose saint Thomas, Iª, q. 14, a. 1, où il montre que à raison de son immatérialité *le connaissant peut* précisément *devenir* et *être* d'une certaine façon *les autres êtres*.

Tous les thomistes connaissent la lettre de cet article fondamental : « *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente...* ».

Pour résumer tout cet article et les profonds commentaires qu'en ont donnés Cajetan et Jean de Saint-Thomas, nous disions *(Dieu*, p. 136) : « Si l'on veut aller au fond de cette doctrine, il faut voir dans l'*immatérialité* même de la représentation le principe de sa capacité représentative. « *Cognoscens secundum qaod cognoscens differt a non cognoscentibus prout fit aliud in quantum aliud ; et hoc* IMMATERIALITATEM *supponit* », dit en substance saint Thomas (Iª, q. 14, a. 1). Pour lui, comme pour Aristote (*De Anima*, l. II, c. XII ; l. III, c. VIII), c'est un fait que l'animal par la sensation, d'une certaine façon *devient les autres êtres* lorsqu'il les voit, les entend, tandis que la plante est enfermée en elle-même. Et loin de nier ce fait sous prétexte qu'un dehors, qu'un au delà de la pensée est impossible, saint Thomas l'explique par l'immatérialité de la faculté de connaître ».

On nous objecte (*art. cit.*, p. 306) : « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*, formule qui se trouve plusieurs fois sous la plume de saint Thomas, n'a pas a être supplantée par cette formule non thomiste : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » dans laquelle le R. P. Garrigou-Lagrange voudrait faire passer la substance de la doctrine noétique aristotélico-thomiste ». — « La formule « cognoscens fit aliud in quantum aliud » n'est pas, ajoute-t-on, dans saint Thomas et, telle quelle, elle ne se trouve ni chez Cajetan, ni chez Jean de Saint-Thomas » (*ibid.*, p. 310).

* * *

Nous n'avons ni le désir ni le temps de prolonger cette discussion ; nous nous bornerons à quelques remarques.

Il ne s'agit nullement d'une formule nouvelle qui devrait « supplanter » celle de saint Thomas. Mais en suivant sa pensée et celle de ses meilleurs commentateurs, nous avons résumé en une seule *deux formules* bien connues du docteur angélique.

La première de ces deux formules est : « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius* ».

La seconde qui se trouve déjà chez Aristote (*de Anima*, l. III, c. 8) est : *Anima est quodammodo omnia*. Elle est citée dans le même article que la première, Iª, q. 14, a. 1, et Iª, 80, a. 1. Voir aussi *de Veritate*, q. 2, a. 2, où cette doctrine est très développée. L'âme d'une certaine manière *est* toutes choses, toutes celles qu'elle connaît, et d'une certaine façon elle les *devient*, au moment où elle est déterminée à les connaître ; l'*esse* sauf en Dieu est précédé d'un *fieri*, à moins qu'il n'y ait création proprement dite « ex nihilo ».

Ces deux formules qui se lisent souvent chez saint Thomas peuvent donc, pour abréger ou en substance, se réunir en une seule : « *cognoscens fit vel est aliud a se* ».

Cette dernière formule (on le reconnaît, *art. cit.*, p. 309) est chère à Jean de Saint-Thomas et, ce que notre contradicteur n'a pas vu, il l'explique très profondément en disant : « *Cognoscentia* autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia ID QUOD EST ALTERIUS, UT ALTERIUS, *seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere*, ita quod in se sunt, sed etiam *possunt fieri alia a se* » [1]).

Cajetan avait dit de même in Iªᵐ, q. 14, a. 1 : « Anima *efficitur* cognoscibile » ; et il avait ajouté : « in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens, *ut unum sit idem alteri*, *salvis rationibus eorum*, ut de cognoscente et cognito ».

Faisant allusion à ces textes souvent médités, nous avons résumé la formule en ces termes : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » ou « potest fieri et esse aliud in quantum aliud ». Cette réduplication n'est pas inventée par nous, elle est absolument équivalente à celle de Jean de Saint-Thomas que nous venons de citer : « *id quod est alterius*, *ut alterius* ». Ce qui veut dire : le connaissant peut devenir en quelque sorte *un autre* que lui-même, un objet extramental ou un objet *en dehors de l'esprit*, et non pas, bien sûr, un objet *en dehors de l'être* en général, car alors cet objet serait pur néant, et l'on aboutirait non pas à l'agnosticisme, mais à une sorte de nihilisme. Nous supposons toujours évidemment l'analogie de tous les êtres entre eux ; sans elle ils n'existeraient pas et ne pourraient agir les uns sur les autres, ni avoir des rapports entre eux.

Par cette formule ainsi remise dans son contexte, on voit qu'il ne s'agit pas de la connaissance divine, mais de la connaissance humaine (sensible ou intellectuelle) et de celle qui atteint un être extramental, quoi qu'en dise le subjectivisme.

1) JOANNES A S. THOMA, *Cursus Phil.*, *de Anima*, q. IV, a. 1.

* * *

Mais pourquoi employer avec Jean de Saint-Thomas la réduplication qu'on nous reproche ? Le savant commentateur l'a très bien expliqué en montrant comment saint Thomas dans la Iª, q. 14, a. 1, passe de sa première formule à la seconde qui se trouvait déjà chez Aristote.

Saint Thomas au début de cet article écrit : « Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ». Il faut bien remarquer, comme le note Jean de Saint-Thomas [1]), que le saint Docteur ne dit pas : « *Cognoscentia possunt habere formam alteram* » mais « *formam rei alterius* ». En effet déjà les êtres inférieurs qui ne sont nullement doués de connaissance peuvent recevoir *une autre forme* (*formam alteram*) ; par exemple la pierre, de froide et obscure qu'elle était, devient chaude et éclairée sous l'influence du soleil ; elle ne voit pas pour cela le soleil, comme le chien ou tel autre animal doué de vue. Cette pierre, qui devient chaude et éclairée, reçoit du dehors *une forme* accidentelle *autre* que celle qu'elle avait déjà, mais elle ne reçoit pas *la forme d'un autre être (formam rei alterius)* ; car du fait que la pierre reçoit la chaleur et la lumière, elle les fait *siennes*, elle se les *approprie*, ce n'est plus la chaleur et la lumière du soleil, qui appartiennent au soleil, elles dérivent seulement de lui, mais sont des *accidents* de la pierre, *individués* par ce sujet.

Le connaissant, lui, dépasse le non-connaissant, en tant qu'il peut recevoir en soi *la forme d'un autre être*, en tant qu'autre, ou distinct du connaissant : « Cognoscentia autem in hoc elevantur, super non cognoscentia, quia id quod est *alterius*, *ut alterius*, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere ; ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se » [2]). Par là le connaissant, non seulement *devient autre* (comme la pierre, qui de froide devient chaude), mais d'une certaine façon *il devient l'autre*, l'autre distinct de lui, l'objet extramental.

Par là on passe de la première formule de saint Thomas à la seconde déjà donnée par Aristote : « *Anima* (fit vel) *est quodammodo omnia* ».

Il faut relire et méditer les pages où Jean de Saint-Thomas montre la très notable différence qui existe entre cette notion thomiste de la connaissance et celle proposée par Scot et Suarez. Pour ces derniers,

1) *Cursus Phil.*, loc. cit.
2) *Ibid.*, Jean de Saint-Thomas.

l'objet concourt à la connaissance *ex aequo* avec la faculté de connaître ; il n'informe pas cette faculté, mais il l'aide, *quasi illi assistens*, par un concours simultané qui rappelle l'expression « sicut duo trahentes navim », comme s'il y avait là deux *causes partielles coordonnées*, et non pas *deux causes totales subordonnées* non seulement dans leur être mais *dans leur causalité* [1]). C'est un problème analogue à celui du concours divin et de notre libre arbitre, et à celui des rapports de notre intelligence et de notre volonté dans l'élection.

Beaucoup plus intime est pour saint Thomas l'union du sujet et de l'objet : l'objet, en informant la faculté, constitue avec elle un seul principe prochain de l'acte de connaître, *cognoscens fit cognitum, in actu primo*, quand la faculté est déterminée par la représentation, et *in actu secundo* dans l'acte même de connaître. Et ce qu'il y a ici de merveilleux en la créature douée de connaissance, c'est que malgré cette intimité d'union l'altérité est sauvegardée.

Voici un des principaux textes de Jean de Saint-Thomas (*Cursus Phil., de Anima*, q. IV, a. 1).

« At vero D. Thomas profundius scrutatus naturam cognoscitivam, distinguit duplicem rationem passivae receptionis, est enim passiva immaterialis et passiva materialis... *Passiva immaterialis*, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes (ut jam est in receptione materiali) sed etiam potest recipere *formam alterius*, seu *fieri alia a se*. Et ideo notanter S. Thomas I^a^, q. XIV, a. 1, ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia, quod non cognoscentia nihil *habent nisi formam suam, cognoscentia autem possunt habere etiam formam rei alterius*. Ubi adverto non dixisse D. Thomam quod cognoscentia possunt habere *formam alteram*, sed *formam rei alterius*, nam formam alteram potest habere quaecunque res, quae recipit in se perfectionem aliquam, vel formam ab extrinseco provenientem, nam illa forma est *altera*, id est, distincta a se, et ab extrinseco proveniens, sed *non est alterius*, quia hoc ipso, quod in se recipitur fit *sua*, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se, neque enim inhaeret, aut subjectatur in altero, et licet subjectaretur, tamen prout est in se informat, ut *propria* ejus et ut *sua*. Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia ID QUOD EST ALTERIUS, UT ALTERIUS, seu *prout manet distinctum in altero*, possunt in se recipere ; ita quod in se sunt, sed etiam possunt *fieri alia a se*, sicut quando video colorem, non fit oculus

1) Cf. VACANT, *Études comparées sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Scot*, 1891, p. 88 à 107.

coloratus in se, sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter, et visive in oculo. Et ad hoc requiritur immaterialitas in ipsa potentia sic recipiente, ut probat D. Thomas in eadem quaest. XIV, art. I, et quaest. II *de Verit.* artic. II, quia non potest unum *fieri alterum, seu trahere ad se formam alterius, ut alterius,* in ipso esse materiali, et entitativo, in quo existit, sic enim [non] posset fieri alterum, et trahere illud ad se, nisi per aliquam immutationem aut *conversionem* unius in alterum, et si ita fieret, adhuc non diceretur *fieri alterum a se manente altero,* sed *transmutare illud in se,* et fieri proprium. Receptio ergo ista debet fieri *immateriali modo,* quia non potest fieri secundum conditionem *materiae, cujus proprium est coarctare, et restringere formam,* et reddere illam incommunicabilem ulteriori subjecto, et componere cum altero secundum transmutationem in esse, et sic *ut aliquid fiat alterum a se, et recipiat illud, non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se,* oportet quod careat illa conditione restrictiva materialitatis, et habeat conditionem amplitudinis quae vocatur *immaterialitas.* Quod totum videri potest in D. Thoma explicante hanc rationem cognoscibilitatis ex immaterialitate prima parte, quaest. XIV, art. I, et q. II *de Verit.* art. II, ut etiam expendemus infra q. VI, a. II ».

Tout ceci, nous allons mieux le voir par la suite, est la doctrine même de saint Thomas ; son commentateur souligne seulement les mots importants et met l'accent où il faut.

* * *

Comment peut se produire ce devenir si spécial ? Il ne suffit pas de dire que l'objet extérieur agit d'abord sur l'organe animé, que l'action de l'agent est reçue dans le patient, et que celui-ci « prenant conscience » de cette modification en lui reçue, « connaît l'objet ». Il s'agit précisément d'expliquer en quoi le connaissant diffère du non-connaissant, qui peut recevoir aussi l'action des autres corps et il s'agit de la connaissance directe antérieure à la conscience proprement dite ou réflexive.

Saint Thomas l'explique dans ce même article par *l'immatérialité* du connaissant et déjà le sens a une certaine immatérialité (Ia, q. 78, a. 3).

« La nature de l'être non-connaissant, dit le saint Docteur, Ia, q. 14, a. 1, est plus resserrée et limitée (*magis coarctata et limitata*). La nature des êtres connaissants a une plus grande amplitude et extension. Aussi Aristote dit-il que l'âme *est* d'une certaine façon toutes choses. Or la limitation de la forme se fait par la matière (*coarctatio*

autem formae est per materiam)... Ainsi l'immatérialité d'un être est la raison pour laquelle il peut connaître, et il connaît d'autant mieux qu'il est plus immatériel, le mode de connaissance suit le mode d'immatérialité ».

La réception matérielle approprie la forme reçue, qui se trouve individualisée, par le sujet qui la reçoit. Au contraire la réception immatérielle, par laquelle nous connaissons un autre être, n'approprie pas, n'individualise pas la forme reçue ; celle-ci reste la forme de cet autre être, l'*altérité* est sauvegardée, et avec elle l'*objectivité*. Quand je vois la couleur d'un objet, mon œil ne devient pas *coloré*, mais d'une certaine manière (*repraesentative* ou *intentionaliter*) il devient la couleur de cet objet.

Mais en même temps que *l'altérité et l'objectivité*, il y a dans cette connaissance une *unité* très profonde du connaissant et du connu, par là s'affirme l'immanence. Cette unité, bien loin de la méconnaître, nous l'exprimons très fortement dans la formule précitée par le mot *fit* ou *est*. Tandis que la matière reçoit la forme, mais ne devient jamais la forme, n'est jamais la forme, le connaissant d'une certaine façon (repraesentative) *devient* et *est* l'objet connu. Cajetan l'a profondément noté, in I^am^, q. 14, a. 1, n° IV : « Cognoscens *est* ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem nunquam est ipsa orma. Ex hac differentia quoad *esse*, sequitur differentia quoad *unitatem* quod scilicet *cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma*, ut egregie dixit Averroes in III *de Anima* comm. V. Et rationem reddit modo dictam, quia ex intellectu et intellecto *non fit tertium*, sicut ex materia et forma : assignando enim pro ratione majoris unitatis *exclusionem tertii*, aperte docuit unitatem consistere in hoc quia unum *est* aliud. Unde Aristoteles in III *de Anima*, c. VIII, hoc idem praedocuit, dicens quod anima *est* omnia sensibilia et intelligibilia ». L'unité du connaissant et du connu ne peut pas être plus affirmée que par ce mot *est* ou *devient*.

Le connaissant et le connu ne constituent pas un composé (*non faciunt tertium*), mais l'un devient l'autre, et l'autre garde pourtant son altérité, à raison de la réception immatérielle, qui n'approprie pas et n'individualise pas, mais reste tournée vers le dehors, vers « l'autre ». Cette altérité est *réelle* au point de vue physique, lorsque je connais un autre être distinct de moi, et elle est aussi *connue* par moi. Elle suppose, cela va sans dire, la communauté analogique des êtres, sans laquelle ils n'existeraient pas et ne pourraient entrer en rapport.

Il y a pour nous dans l'union de cette *altérité* et de cette *unité* un mystère naturel, car il s'agit ici formellement d'une réception

immatérielle ou *spirituelle*, et nous ne connaissons le spirituel que par analogie avec les choses matérielles, *ex communibus ;* si nous voulons déterminer ce qu'il est en propre, *ex propriis*, nous ne l'atteignons que *négativement*, en définissant la spiritualité par l'immatérialité, ou *relativement*, en disant par exemple que l'union spirituelle du connaissant et du connu est beaucoup plus intime que celle de la matière et de la forme qui constituent pourtant une même substance : « Cognoscens et cognitum sunt *magis unum* quam materia et forma... quia unum *est* aliud ».

Cette unité se confirme par une autre comparaison : La substance recevant un accident ne devient pas cet accident ; la quantité ou l'étendue recevant une qualité, comme la couleur, ne devient pas cette qualité, tandis que la faculté de connaître devient l'objet connu.

On objectera peut-être que cet objet est en elle sous forme de représentation et que la faculté de connaître reste réellement distincte de cet *accident* nouveau et transitoire qu'est la représentation même. — A quoi les thomistes ont toujours répondu : la représentation, *comme accident* du sujet pensant, ne concourt que *matériellement* à la connaissance, et il s'agit ici de son *concours formel*, qu'elle donne, non pas comme accident, mais *comme représentation* de l'objet, représentation qui fait connaître sans être elle-même connue, pur *quo* et non pas *quod cognoscitur*. La représentation comme accident est chose ici négligéable comme une préparation toute matérielle dont on ne parle pas, comme la cuisine nécessaire dont il n'est pas question quand il s'agit du formel de la connaissance. C'est ce que Cajetan a encore très bien noté, *ibid.*, n° VI : « Nec obstat quod visibile, ut receptum in visu, sit *accidens* et visus sit subjectum ; quoniam hoc est *per accidens*, id est *ex necessitate materiae*, et non est *per se primo intentum*. Forma enim, intentio, seu species visibilis, non in quantum accidens, sed in quantum visibile transiens in visum, specificat ».

* * *

Cette notion aristotélicienne et thomiste de la connaissance s'élève à la fois au-dessus du matérialisme et de l'idéalisme subjectif.

Les matérialistes ne conçoivent que la réception matérielle, par laquelle un corps devient *autre*, par exemple de froid devient chaud, mais ne devient pas l'*autre*. Aussi veulent-ils réduire la connaissance à une impression physique matérielle, reçue dans l'organisme, ce qui est détruire la connaissance.

Au contraire les idéalistes subjectivistes ne voyant que l'immanence de la connaissance, conçoivent la représentation comme quelque chose de purement intérieur, et clos, non pas comme quelque chose d'essentiellement relatif à l'objet extramental. Ils conçoivent la représentation *ut* QUOD *cognoscitur, non ut* QUO *aliquid extramentale cognoscitur*. Ils retombent ainsi dans un certain matérialisme, car c'est concevoir la représentation à la manière d'une *peinture,* d'un *tableau,* qui est lui-même *vu,* tandis que la représentation dans l'acte direct fait voir sans être vue. C'est aussi s'arrêter au *côté matériel* de la représentation (*esse entitativum*), celui par lequel elle est un *accident* de notre esprit, comme beaucoup d'autres accidents qui s'y trouvent, au lieu de considérer la représentation formellement comme telle (*esse intentionale*), dans sa relation essentielle au représenté. Sous prétexte de science critique, c'est s'arrêter à la préparation toute matérielle de l'acte de connaître, comme celui qui pour apprécier la saveur d'un mets voudrait en faire l'analyse chimique.

Ni le matérialisme, ni l'idéalisme n'ont compris en quoi précisément le connaissant dépasse le non-connaissant, ils n'ont pas saisi le sens de la formule aristotélicienne : « *Anima est quodammodo omnia* ».

*
* *

Ajoutons que notre connaissance directe des êtres sensibles précède, selon saint Thomas, la connaissance réflexive que nous avons de nous-mêmes.

Dieu au contraire se connait lui-même avant de connaître les créatures, puisqu'il ne les connaît qu'en connaissant sa vertu créatrice. Nous avons assez insisté sur l'immanence de la connaissance divine (*Dieu,* p. 403, ss.) pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Mais même en Dieu la formule « cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se » s'applique analogiquement, à condition de ne plus dire *fit* mais *est,* puisqu'il n'y a pas de *fieri* en Dieu.

En écrivant cette formule nous ne partions pas d'ailleurs de la connaissance divine, ni de « la connaissance à l'état pur », qui comme telle n'existe qu'en Dieu, *ipsum intelligere subsistens* sans mélange de potentialité et d'imperfection. Cette connaissance incréée, absolument transcendante, ne peut être connue par nous qu'analogiquement et il faut toujours se rappeler ici ce que dit le IVe Concile de Latran (Denzinger, n° 432) : « *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* ».

En parlant de la connaissance en général, le métaphysicien doit bien se garder des excès d'une méthode exclusivement *a priori*, qui le conduirait à confondre, à la manière hégélienne, la connaissance en général avec la connaissance à l'état pur, qui n'est qu'en Dieu. On arriverait ainsi à mettre sous certaines formules de saint Thomas un sens tout différent du sien, et l'accord serait seulement dans la formule non plus dans la doctrine, dans la lettre non plus dans l'esprit. On serait ainsi porté à identifier l'analogue avec l'analogué supérieur, comme les ontologistes et Rosmini confondaient l'être en général et l'être divin, le bien en général et le bien divin.

De ce point de vue notre intelligence ne serait plus seulement *la faculté de l'être*, spécifiée par l'être, mais *faculté du divin ;* par suite, comme la foi infuse, comme le don de sagesse, elle serait *du même ordre* que la lumière de gloire, ce serait la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel [1]). Et de même que la foi infuse ne peut errer : *fidei non potest subesse aliquod falsum* [2]), notre intelligence naturelle serait infaillible.

On serait aussi conduit à confondre la volonté en général avec la volonté à l'état pur, qui n'est autre que l'*ipsum velle subsistens ;* l'objet de notre volonté ne serait plus seulement le bien universel, *non contractum ad tale vel tale bonum* [3]), qui sans doute dans son universalité et toute sa perfection n'existe qu'en Dieu, mais ce serait *immédiatement le divin, Dieu même.* Or si Dieu spécifiait *immédiatement* notre volonté, elle ne pourrait rien aimer et vouloir *nisi sub ratione Dei, sub ratione bonitatis divinae* et non pas seulement *sub ratione boni.* L'objet spécificateur de la volonté s'identifierait alors avec celui de la charité infuse, et comme la charité infuse ne peut être principe de péché, notre volonté serait impeccable. On exagérerait ainsi jusqu'à la confusion du naturel et du surnaturel et même jusqu'au panthéisme le principe de saint Thomas : « quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum ». I^a^, q. 60, a. 5.

Telles sont les raisons pour lesquelles, en distinguant l'intelligence humaine comme humaine, de l'intelligence comme intelligence, c'est-à-dire l'analogué inférieur de l'analogue, nous avons toujours marqué la différence de l'intelligence comme intelligence et de

1) Cf. Les propositions condamnées de Rosmini, surtout les 16 premières, la 36e et la 38e.

2) II^a^ II^æ^, q. 1, a. 3.

3) Cf. Cajetan in I^am^ II^æ^, q. II, a. 7.

l'intelligence divine, qui seule est l'intelligence à l'état pur, sans aucun mélange de potentialité. Le P. Gardeil écrivit à ce sujet un profond article ici-même, *Revue Néo-scolastique*, nov. 1910, p. 504, « Faculté du divin ou faculté de l'être ».

Ces vérités fondamentales n'ont pas toujours été assez remarquées dans l'histoire du problème de l'intelligence et du problème de l'amour.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange O. P.

Rome.

XX

QUELQUES PRÉCISIONS AU SUJET DE LA CONNAISSANCE DE L'AUTRE

Pour les pages concises et fortes qui précèdent, nous remercions le savant professeur du Collège Angélique. Leur étude attentive et sympathique nous a permis de dissiper plus d'une équivoque.

Le point de vue où se place le R. P. Gardeil dans l'article « *Faculté de l'être ou faculté du divin* » (R. N.-S., février 1911), est précisément le nôtre dans la critique de la formule *cognoscens qua cognoscens fit aliud in quantum aliud*. Nous ne l'avons pas rappelé assez clairement et nous le regrettons.

Comme le P. Gardeil, nous laissons de côté la connaissance sensible pour nous occuper de la connaissance intellectuelle comme telle, commune analogiquement à l'homme et à Dieu. Cette connaissance est capacité de l'être et par être il faut entendre « un concept » mental subjectivement imparfait, formellement imprécis. C'est le » concept de la réalité prise dans sa totalité objective mais d'une » manière indistincte. Tout ce qui est — du plus parfait ou moins » parfait — est de l'être » [1]).

» L'unité de ce concept n'est pas illusoire, écrit fort bien le » P. Gardeil (l. c. p. 95). Elle est la traduction de la relation causale

1) Voir notre étude : *L'être et les principes métaphysiques*. Louvain, 1914, p. 2.

» qui réunit nécessairement l'être contingent à l'être par soi subsis-
» stant et de la similitude d'ailleurs directement irreprésentable
» pour un esprit fini de l'effet avec sa cause propre... Cette créature
» idéale et en un sens artificielle est imposée à l'esprit par la nature
» même des choses qui, grâce à elle lui sont dans leur entier objec-
» tivement présentes. C'est, si l'on veut, un artifice naturel, résul-
» tant à la fois de la nature de l'esprit et de la nature de l'objet... —
» Comme son objet propre, à savoir la double réalité de l'être par
» soi subsistant et de l'être contingent transparaissant dans le
» concept confus de l'être, l'intelligence en soi se révèle comme un
» analogue de proportionnalité. L'on voit pourquoi et comment
» l'objet spécificateur de l'intelligence en soi ne saurait être le divin,
» pourquoi et comment il est la réalité conceptuelle de l'être distri-
» buable par analogie dans les deux ordres de réalité, la divine et
» la contingente (p. 96).

« Dans l'analogué inférieur est engagé l'analogue dont il est une
» des réalisations; dans l'intelligence humaine subsiste l'intelligence
» en soi. Celle-ci n'est pas comprise à la vérité dans les limites du
» sujet qui la participe, en raison de son éminente virtualité. Elle y
» est cependant réalisée comme l'est l'*ipsum esse* dans les êtres
» prédicamentels. Mais, d'ailleurs, l'intelligence en soi se réalise, à
» l'étage suprême, dans l'intelligence divine immédiatement
» capable de Dieu (p. 97) ».

Nous avons tenu à mettre ces lignes suggestives sous les yeux du lecteur. C'est bien de cette intelligence comme telle et non de l'intelligence humaine en tant qu'humaine, de l'analogué inférieur limité même à la connaissance du sensible extramental, que nous avons entendu parler dans notre critique du : « *cognoscens fit aliud in quantum aliud*. Le texte de l'article de saint Thomas que le R. P. Garrigou-Lagrange résumait dans cette formule substantielle nous y invitait formellement.

*
* *

Que nous ne conservions rien d'univoque dans la notion analogique de l'être, que nous rejetions toute proportion définie et directe entre les extrêmes analogués, les textes suivants en font foi.

Dans notre étude : « *L'être et les principes métaphysiques* » (p. 60, en note) on peut lire : « En quelques pages d'une grande pénétra-
» tion le savant dominicain — il s'agit du R. P. Gardeil — montre
» comment une notion fautive de l'analogie conduit M. Rousselot à
» sa théorie de l'intelligence en soi définie comme faculté du divin.

» De là découlent les conséquences que nous critiquons ici. (Il » s'agit du rôle trop considérable accordé à l'immanence en méta- » physique) ».

Longuement ensuite (p. 46 à p. 92) d'après Cajetan et Jean de Saint-Thomas nous exposons la notion thomiste de l'unité proportionnelle de l'analogue dans les différents analogués, insistant sur l'impossibilité d'une réalisation de champ, *ex aequo*. « La notion » analogique sert d'attribut réellement commun à plusieurs. Elle se » trouve dans différents sujets non pas suivant un sens tout à fait » différent, moins encore complètement identique, mais à la fois » partiellement le même et partiellement différent : *Est notio simpli-* » *citer diversa sed secundum quid eadem*, disaient les anciens philo- » sophes » (ibid. p. 67).

N'est-ce pas en langage philosophique le contenu du n° 432 de Denzinger que l'on croit devoir rappeler à notre attention ?

Enfin nous écrivions encore (p. 63, ibid.) : « L'idée univoque est incomplète mais non analogique. Chez saint Thomas et les scolastiques la notion analogique ne se définit pas par opposition à la présence vitale dont parle M. Rousselot ».

* * *

Mais ces lignes furent écrites il y a dix ans et peut-être aurions-nous depuis et en particulier dans notre dernier article, brûlé ce que nous avions adoré, et abandonné l'*école du P. Gardeil,* comme l'appelait le regretté P. Rousselot ?

Qu'on en juge : (p. 301, R. N.-S. août 1923) : « Si la connaissance » divine atteint l'autre que Dieu, c'est en tant que l'autre est créé » ou créable par Dieu. PROPORTIONNELLEMENT si le fini connaît le » non-moi (Dieu et les finis sensibles sont du non-moi), c'est en tant » que moi et non-moi sont de l'être ; (l'analogue est engagé dans » chaque analogué mais proportionnellement), ils sont distincts en » tant que tels êtres, mais non formellement en tant que ramenés » à l'être, objet de toute intelligence quelle qu'elle soit ».

Ils sont êtres finis, êtres distincts, ils ne sont pas que être et ainsi ils sont à la fois les mêmes et pas les mêmes, ils sont surtout distincts : *simpliciter quid distinctum sed secundum quid tamen idem.*

L'être en général est objet de l'intelligence comme telle. Objectivement, nécessairement, du dedans, « *per modum expressioris conceptus* », l'être confus, vague, imprécis doit se déterminer, se préciser en êtres finis qui doivent se compléter pour connaître, et en leur cause créatrice qui ne peut se compléter puisqu'elle est l'Etre pur.

Les additions de l'être en général sont des *additions improprement dites ;* l'être étant transcendantal, toute addition est elle-même de l'être. Les additions proprement dites, les véritables compléments se font dans l'ordre de la talité de l'être fini.

« Res ad invicem non distinguuntur secundum hoc quod esse » habent, quia in hoc conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, » oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias » additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum » speciem, vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis » naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est » impossibile quia enti non potest fieri aliqua additio secundum » modum quo differentia additur generi. Relinquitur ergo quod res » propter hoc differant quod habent diversas naturas quibus acqui- » ritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii natu- » rae... Etenim ex hoc ipso suum esse (Dei nempe) ab omnibus aliis » distinguitur quia nihil ei addi potest ». (S. c. G., I., c. 26.)

Dans la connaissance humaine des choses sensibles, l'objet enrichit le sujet, le détermine à connaître ; le sujet comporte une *receptio immaterialis passiva* mais c'est *du dedans de l'être* que se fait cette addition. Il n'y a pas entre sujet et objet cette opposition que veut y découvrir l'idéaliste, un au dehors de la pensée ne pouvant d'après lui devenir un au dedans.

Si notre âme « *est quodammodo omnia* » c'est en tant que par l'intelligence, faculté de l'être, elle est « preneuse » de tout ce qui est ou peut être, du moi et du non-moi, de Dieu lui-même en tant que, à l'intérieur de l'être (forme universalissime et nécessairement objective), elle connaît une cause créatrice de cette forme matérialisée où est engagé l'*ipsum esse* qui est son objet connaturel primordial mais non son objet adéquat.

* * *

Méditons quelques textes de saint Thomas consacrés à cette relation causale nécessaire entre le fini contingent et l'absolument nécessaire. Reconnaissons-y de quelle façon cette relation avec Dieu *définit* les choses non pas en tant que telles mais en tant que vraiment engagées dans l'être, ne fût-ce que comme possibles, que comme essences objectives, comme devant nécessairement pouvoir être. L'*être* contingent est *essentiellement* rapporté à Dieu. Il n'y a en cela aucune proportion définie et directe mais une analogie fondée sur la dépendance totale de l'*être composé* par rapport à l'*être pur*.

« Licet causa prima non intret essentiam rerum creatarum, » tamen esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut » deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intel- » ligi nisi ut deductus a causa propria ». (*De potentia*, q. III, a. 5, ad 1.)

« Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur *non solum esse sed* » *ipsa quidditas* creari dicitur ». (*Ibid.* ad 2).

« Illa relatio (creatio in creatura) accidens est et secundum esse » suum considerata prout inhaeret subjecto posterius est quam res » creata, sicut accidens subjecto intellectu et natura posterius est, » *quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti* » (comme la propriété de rire dans la citation suivante). *Si vero* » *consideratur secundum suam rationem prout ex actione agentis* » *innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto*, quae » sicut ipsa divina actio est ejus causa proxima » (*De pot.*, q. III. a. 3, ad 3).

Enfin citons encore : « Licet habitudo ad causam non intret defi- » nitionem entis quod est causatum, *tamen sequitur ad ea quae sunt* » *de ejus ratione ; quia ex hoc quod aliquid per participationem est* » *ens sequitur quod sit causatum ab alio.* Unde hujusmodi ens non » potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. » Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, » propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (1ª P., q. 44, art. 1, ad I).

Puisque la métaphysique s'occupe de l'être en tant qu'être comme réalité analogiquement, réellement, proprement [1]) commune à tout ce qui peut être, à tout ce qui n'est pas néant, la traduction du principe d'identité *l'être est l'être* sera donc d'après saint Thomas lui-même : *Tout être est cause ou causé.*

L'être fini est en lui-même, par un autre, par Dieu. Il est contradictoire qu'il soit en lui-même par lui-même. Dans l'unité de son concept actuel mais confus, l'être analogique en se distendant comporte une relation de totale dépendance de tout fini possible par rapport à Dieu posé Lui-même *dans l'être* comme cause créatrice nécessaire et transcendante.

Que si l'intelligence comme telle est capacité de l'être et donc

1) Proprement *simplement dit*, c'est-à-dire opposé à métaphoriquement. On sait que proprement *strictement dit* est une expression réservée à la connaissance univoque. Dans ce sens strict, proprement s'oppose non seulement à métaphoriquement mais aussi à analogiquement. Pour éviter toute amphibologie il convient de distinguer soigneusement ces deux sens.

aussi de l'autre qui est être, du non-moi, il faut que Dieu connaisse l'autre comme parfaitement distinct de lui et le connaisse parfaitement.

L'autre que Dieu doit être à ce point de vue plus autre à son égard qu'à notre égard à nous. Aussi bien entre Dieu et l'autre que Lui, il n'y a aucune univocité, Dieu est en dehors des prédicaments, il est transcendant. Le fini est univoque par les prédicaments qui se le partagent.

Cela ne signifie évidemment pas que la façon d'atteindre l'autre soit univoque en Dieu et en nous; cela signifie même nécessairement qu'elle ne peut être qu'analogique. Dieu atteint l'autre que lui par Lui-même, comme cause totale de l'autre ; nous l'atteignons, nous, comme étant avec lui en rapport prédicamentel, en rapport d'activité et de passivité. Entre ces deux manières opposées d'atteindre l'autre il y a pourtant nécessairement une unité proportionnelle de connaissance.

C'est ce que nous voulions signifier par ces lignes que nous soupçonnons avoir été mal comprises : « Plus le connaître fini se » rapproche de l'intelligence à l'état pur, plus aussi il doit vérifier » la formule caractéristique du connaissant » (p. 305). — Il s'agit évidemment de la connaissance comme telle. — Et un peu plus loin : « La formule du connaissant comme tel pour être conforme à la » pensée thomiste, doit dans l'unité analogique que nécessairement » elle pose, insister non sur l'altérité mais sur l'unité *quand même* » (donc analogique dans l'être) du sujet et de l'objet » (p. 305).

Dieu connaît l'autre que Lui jusque dans ses déterminations ultimes, nous ne connaissons l'autre qu'imparfaitement.

C'est uniquement parce que le *in quantum aliud* appliqué à la connaissance divine exigeait ce commentaire explicatif que nous avons déclaré que la formule *esse aliud in quantum aliud,* était inacceptable pour la connaissance créatrice.

Saint Thomas met bien en lumière cette analogie dans le passage suivant : « Anima hominis fit omnia *quodammodo* secundum sensum » et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem » *quodammodo* appropinquant in quo omnia praeexistunt » (1ª p., q. 80, art. 1).

* * *

Le R. P. Garrigou-Lagrange nous paraît convaincu de la nécessité d'amener l'idéaliste à reconnaître dans la connaissance humaine — puisque aussi bien c'est de celle-là uniquement qu'il s'agissait, nous dit-on — une passivité immatérielle. Toute discussion est vaine et

oiseuse si l'idéaliste n'accepte l'objectivité nécessaire de la *représentation* de l'être fournie par une *intuition abstractive* s'exerçant sur les *données sensibles.*

Cela est vrai d'un idéaliste subjectiviste phénoméniste, mais non d'un idéaliste objectiviste posant la réalité de l'être pensant en acte que je suis, *de l'acte de ma pensée.*

« Dans sa première appréhension, nous dit-on, l'intelligence » connaît l'être sans le connaître précisément comme non-moi. » Ensuite... elle connaît... sa propre nature spirituelle de faculté » essentiellement relative et conforme à l'être intelligible. *Elle juge » alors l'être comme distinct d'elle, comme non-moi* » (*Dieu, son existence, sa nature*, 3me édit., p. 138).

Mais le moi est être, lui aussi, et, comme tel, il doit aussi nous conduire à Dieu.

Sans doute tout idéaliste a tort en refusant d'admettre la valeur de la connaissance représentative comme être objectif. L'explication de cette union, de cette collaboration intime du sujet et de l'objet dans la connaissance intellectuelle du donné sensible extérieur, par le moyen d'un concours simultané « *sicut duo trahentes navem* » est insuffisante.

Devant cette explication du fait de ma connaissance d'un objet extérieur sensible, l'idéaliste peut hausser les épaules.

Mais il devrait se rendre à l'admirable explication de Jean de Saint-Thomas, si habilement mise en valeur par le R. P. Garrigou-Lagrange. Sujet et objet sont causes totales subordonnées réciproques dans leur ordre respectif. Le connaissant devient le connu et ainsi il n'y a *qu'un seul principe prochain de l'acte de connaître.* Ainsi l'on sauvegarde tout, l'on rend raison de tout, de l'*altérité*, de l'*objectivité*, de l'*unité* de cet acte immanent qu'est notre connaissance représentative de l'autre connu dans le donné sensible extérieur. Les pages que le R. P. Garrigou-Lagrange consacre à ce thème sont lumineuses.

Dieu, autre que moi, est évidemment cause totale créatrice de ce donné objectif, dont je possède une représentation.

Dans l'*ordre ontologique des suprêmes raisons des choses* l'on peut alors revenir sur la connaissance de l'autre représenté, et juger que l'intelligence à l'état pur s'identifie avec l'être pur ; que « l'in- » telligence imparfaite ne saurait s'identifier avec l'être imparfait » qui lui correspond comme son objet propre, qu'elle lui est pour- » tant essentiellement ordonnée, sans quoi elle ne serait pas une » intelligence. Et elle ne peut l'atteindre que sous l'influx illumi- » nateur de l'intelligence première qui est l'Être même toujours

» connu. C'est l'ultime explication que la « philosophie de l'être » » donne de notre première affirmation de l'être. Mais cette expli- » cation suppose *quoad nos* les preuves de l'existence de Dieu ; elle » ne peut donc être exposée à leur principe ». Ainsi s'exprime très bien le R. P. Garrigou-Lagrange dans son livre « Dieu » (p. 142, 3e édit.).

*
* *

Mais nous pouvons aussi arriver à prouver l'existence de Dieu sans recourir à la représentation de l'être objectif. Dès lors nous trouvons en Dieu lui-même, connaissance à l'état pur — et non plus cette fois dans la connaissance comme telle, capable du concept analogique de l'être, — l'explication à la fois première dans l'ordre d'invention et première ontologiquement ou dans sa cause ultime, du caractère représentatif nécessaire à la pensée humaine. C'est un procédé qu'il convient d'employer en critiquant l'idéaliste objectiviste.

Pour détruire le préjugé qu'un au-delà de ma pensée est impensable, je dois pousser l'immanence à fond, atteindre Dieu par l'immanence de mon âme et, dans l'immanence parfaite de la connaissance divine, me rendre enfin mieux compte des déficiences de ma propre immanence qu'un préjugé aveuglant empêchait de constater sincèrement et de comprendre suffisamment.

Toute représentation en effet, suivant l'expression du P. Gardeil dans sa remarquable étude sur « *la perception expérimentale de l'âme* » *par elle-même, d'après saint Thomas*, dans les *Mélanges thomistes,* » p. 233, toute représentation est intentionnelle et *distante de la* » *réalité qu'elle dénonce*... L'immanence est un état de l'être... Dieu » nous est immanent et inconnu... Mais il y a immanence de l'âme » réalité intelligible dans l'âme réalité intelligente, conjonction » objective dans l'ordre de la connaissance, présence de l'âme à » soi-même immédiate, sans concept, sans présence intentionnelle. » Il y a saisie directe de l'âme objet par l'âme sujet... Au terme de » la réflexion de l'âme sur son acte, œuvre de l'intelligence inten- » tionnelle et représentative, la connaissance habituelle de l'âme » s'éveille et prête son concours non pour *voir* l'âme par sa substance, » mais pour fournir à la conscience la conjonction immédiate de » l'ordre intelligible entre âme sujet intelligent et âme intelligible » que nulle représentation pure ne comporte...

» Un acte intentionnel est un acte de soi immanent mais dont le » terme intérieur, le concept, *intentio,* représente une réalité *exté-* » *rieure*... La réflexion intellectuelle de l'âme sur elle-même ne

» comporte même pas cet effort, *intentio cognoscentis* qu'il faut dis-
» tinguer... de l'intention représentative, l'une appartenant en propre
» au sujet, l'autre plutôt à l'objet » (Ibid., p. 234).

C'est sans me distendre que mon âme, une fois actualisée par son acte, perçoit que c'est moi, que c'est cette substance réelle que je suis qui pense, qui veut librement. Or cette pensée finie ne s'explique que par Dieu, Etre nécessaire, non-moi qui me crée et me maintient dans l'être, et dont j'acquiers ainsi une représentation objective.

Intelligiblement présente à elle-même, l'âme connaît la nécessité d'une immédiateté créatrice, parce qu'une pensée finie objective est contradictoire si elle n'est pas totalement dépendante de la Pensée absolue (4ª via de saint Thomas). L'être fini du moi saisi immédiatement comme cet être fini, ce moi, s'explique uniquement par l'être infini du non-moi, de Dieu. Voilà ce qu'il faut répéter à l'idéaliste objectiviste qui pose l'âme comme pensée actuelle, pensée pensante.

Si cet idéaliste déclare la matière purement subjective, c'est qu'il ne voit en elle que *pure multiplicité.* C'est d'après lui, la *pensée humaine* qui doit *communiquer* l'intelligibilité et l'unité nécessaires à tout être. N'étant pas pensable en soi, la matière n'est que dans et par ma pensée. A cet idéaliste on s'efforcera de faire comprendre que, être fini, la pensée humaine qui se perçoit à la source de son acte de pensée ou de vouloir comme ayant un objet, comme se perfectionnant, ne peut être que par l'Être pur qui est la Pensée à l'état parfait.

Cette pensée parfaite, créatrice, capable de donner l'être à ma pensée finie pourra créer aussi d'*autres pensées finies.*

Il y aura multiplicité d'êtres pensants; il y aura même multiplicité d'êtres non pensants capables d'être pensés, car l'être nécessaire pourra donner à la matière, indéterminé déterminable, d'être vraiment par l'actuation d'une forme une, intelligible, idée réalisée *dans et par la matière.* Ainsi l'objectivité de l'être matériel sera expliquée par l'infinie richesse de l'être pur. Ainsi finalement pourra se dissiper le préjugé idéaliste déclarant impossible l'au-delà d'une pensée même humaine, se choquant d'emblée devant cette fusion d'un sujet et d'un objet dans une connaissance qui doit être immanente.

Un *au-delà de Dieu est immanent en Dieu;* il est un, dans la pensée créatrice. Il est *vraiment au delà d'une pensée humaine;* sujet et objet doivent se compénétrer, se féconder dans cette connaissance humaine qui imite d'une manière nécessairement déficiente, l'immanence parfaite de la pensée pure.

On comprend donc et nous tenions à le montrer clairement ici,

comment le *fit aliud in quantum aliud* de la connaissance humaine en tant qu'humaine, peut s'appliquer au non-moi qu'est Dieu sans qu'il *faille avant cela, comprendre l'union du sujet et de l'objet dans la connaissance représentative d'un sensible extérieur*. Dieu est connu comme non-moi par l'insuffisance ontologique du moi perçu sans intermédiaire de concept, comme substance finie. La pensée humaine n'est pas la pensée pure. L'idéaliste veut donner à la pensée humaine un rôle qui n'appartient qu'à la pensée divine. L'homme peut et doit connaître l'être extérieur sensible par représentation objective, l'objet connu doit enrichir le sujet et constituer avec lui un seul principe de l'acte de connaissance parce que la pensée humaine n'est qu'imparfaitement immanente. Voilà ce qu'il nous fallait préciser et nous remercions le R. P. Garrigou-Lagrange de nous y avoir contraint.

* * *

Pour résumer en une seule les deux formules thomistes : *cognoscens natum est habere formam rei alterius* et *anima est quodammodo omnia*, l'expression *cognoscens qua cognoscens fit aliud in quantum aliud*, même appliquée à la connaissance humaine des objets extérieurs, nous semble déficiente, car :

1° Il s'agit de la connaissance comme telle dans la première formule et dans la deuxième, de la connaissance humaine en tant que réalisant cette connaissance commune à toutes les connaissances ;

2° Il faut introduire le terme « quodammodo » dont la réserve accommodante est bien connue par tous les familiers du Docteur angélique ;

3° Enfin et surtout *omnia* signifie le tout comme tout, l'être transcendantal, l'être en général sans doute mais qui exige d'être complété *du dedans* par des *additions improprement dites* pour pouvoir signifier alors déterminément les différents êtres.

La formule recherchée serait donc : *cognoscens natum est esse quodammodo ens aliud a se;* et, si l'on tient à la réduplication, on pourrait ajouter *in quantum ens aliud.*

* * *

Que dire maintenant des formules de Jean de Saint-Thomas ?

I. *Cognoscens potest recipere in se id quod est alterius ut alterius seu prout manet distinctum in altero.*

II. *Cognoscens trahit ad se formam alterius ut alterius in ipso esse materiali et entitativo.*

Il nous paraît que ces réduplications ne sont pas absolument équivalentes de celle que nous proposait le R. P. Garrigou-Lagrange.

1° Dans Jean de Saint-Thomas il s'agit non de *aliud* mais de *id quod est alterius*, de *forma alterius*, c'est-à-dire de *hoc aliud*, *ens aliud*.

2° Les explications ajoutées : *prout manet distinctum* et *in ipso esse materiali*, tempèrent la crudité de la réduplication du *hoc aliud* et équivalent au « quodammodo » de la formule aristotélicienne et thomiste.

A cause de sa souplesse la formule qui nous paraît la meilleure dans la discussion avec l'idéalisme et qui suit le plus fidèlement la pensée de saint Thomas et celle de ses anciens commentateurs, est la suivante :

Cognoscens natum est fieri vel esse quodammodo ens aliud a se, in quantum ens aliud.

*
* *

Le contexte peut beaucoup ; il ne paraît pas suffisant pourtant pour expliquer la formule *cognoscens qua cognoscens fit aliud in quantum aliud*, même si on restreint la signification de cette phrase à la connaissance humaine du sensible extérieur.

Heureux sommes-nous de voir le R. P. Garrigou-Lagrange introduire un *quodammodo* dont vraiment la nécessité s'impose. En effet :

1° *Aliud in quantum aliud* au sens vraiment strict, rigoureux, c'est la contradictoire, le néant absolu. L'autre qui est absolument autre ne peut être soi ;

2° L'indéterminé déterminable, la matière première n'est soi qu'en devenant constamment autre; dans ce sens elle s'exprimera par « aliud in quantum aliud » ;

3° Le composé substantiel de matière et forme devient substantiellement autre et en ce sens, cessant d'être ce qu'il était, « fit aliud in quantum substantialiter aliud » ;

4° Le composé de substance et d'accident revêt des formalités nouvelles, « fit forma altera ». Dans ce sens *fit aliud in quantum aliud quia nempe recipit formam alteram non vero formam alterius* ;

5° Le connaissant humain devient l'autre, *fit aliud in quantum aliud*, quand, par suite d'une causalité totale subordonnée réciproque du sujet et de l'objet, le connu, sans changer en lui-même, est intentionnellement présent en lui. Le connaissant humain devient l'autre encore lorsqu'il connaît Dieu comme cause créatrice de son âme présente intelligiblement elle-même à elle-même lorsqu'elle réfléchit sur son acte;

6° La forme pure devient autre par des déterminations accidentelles ; elle devient l'autre en connaissant par le moyen d'idées infuses que Dieu lui communique et qui dénotent l'imperfection de son immanence ;

7° Enfin Dieu est l'autre en tant qu'autre par sa connaissance créatrice. Immanence parfaite, Il connaît parfaitement l'autre comme parfaitement distinct de lui, du côté même de la cause de cette distinction.

L'être transcendantal possède tout à la fois et l'extension maximale et la compréhension maximale. *Proportionnellement*, il s'applique à tout être. L'objet de la métaphysique n'est pas exclusivement l'être fini, il peut avoir la plus grande compréhension possible ; il n'est pas exclusivement Dieu, il peut avoir la compréhension minimale de l'*indéterminé déterminable*, principe substantiel nécessaire du mouvement matériel. Voilà ce que comporte l'analogie de l'être et son abstraction improprement dite.

Le fini connaissant atteint donc du côté du causé l'autre que lui qu'est Dieu. On voit que plus le moi comme moi se possède, mieux il connaît l'autre comme autre que lui. C'est de l'unité que sort le multiple ; c'est le même qui explique l'autre.

A propos des formules, dans son récent traité de logique, M. Maritain écrit (p. 74) : « Plus une philosophie a de vie et de qualité » intellectuelle, plus elle doit, — sans pour cela renoncer lâchement » à exprimer la vérité des choses, — éprouver la réalité de cette » distance entre le langage et la pensée ; de là une double nécessité » pour elle : il faut qu'elle se rende maîtresse du langage par » tout un appareil technique de formes et de distinctions verbales » (terminologie) ; et il faut qu'elle exige sans cesse de l'esprit un » acte de vitalité interne que les mots et les formules ne sauraient » remplacer, n'étant là que pour aiguiller l'esprit vers cet acte ».

On ne pourrait mieux dire. Aussi nous félicitons-nous d'avoir, au sujet d'une formule fondamentale en philosophie thomiste, provoqué une discussion qui nous fut agréable et vraiment utile.

N. Balthasar.

XXI

QUELQUES OUVRAGES SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Parmi les travaux récents dont Boèce a été l'objet signalons avant tout l'excellente édition des traités théologiques et de la *Consolatio Philosophiae* par M. Rand, professeur à Harvard, et la traduction dont elle s'accompagne. Celle-ci est une revision faite par H. F. Stewart de la première traduction anglaise en 1609 (Loeb classical Library, London 1918).

Le même auteur a publié dans les *Harvard studies in classical Philology*, vol. 25, une étude intitulée *On the composition of Boethius consolatio philosophiae* où il combat vivement la thèse de Usener qui veut faire de ce travail une encyclopédie de données aristotéliciennes et néo-platoniciennes. M. Rand montre que l'ouvrage porte en lui les marques de l'unité, et il l'appelle à juste titre un puissant système de théodicée et de morale. Sans doute, il y a nombre d'éléments doctrinaux empruntés du néo-platonisme, mais Boèce les dépouille de tout ce qui peut ressembler à une concession au monisme ; son Dieu est un Dieu personnel, et sa théorie de la Providence respecte les droits de la personne humaine. M. Rand donne une explication très naturelle du fait que Boèce, bien qu'il soit converti au christianisme, ne parle pas de religion ; en effet, c'est le philosophe qui écrit ce livre et qui se place au seul point de vue de la raison.

On trouve chez l'écrivain barbare une distinction très nette de la philosophie et de la théologie, ce qui montre à quel degré de maturité intellectuelle il était arrivé. Un Allemand, Klingner, dans une étude publiée en 1921, *De Boethii consolat. philos.* (Philol. Untersuch. hrgg. Kiessling, Berlin), est arrivé à des conclusions similaires.

Notons en passant que ces deux ouvrages arrivent par des voies différentes aux mêmes conclusions, et prouvent combien se trompent ceux qui veulent faire des premières spéculations du moyen âge un pot-pourri de théologie et de philosophie.

Parmi les premiers commentaires sur le *De Consolatione* de Boèce, ceux de Rémi d'Auxerre occupent une des premières places,

et M. Stewart les a étudiés dans un article du *Journal of theological studies* (oct. 1915).

K. E. Rand qui, à la suite de Traube, avait cru découvrir un autographe de Jean Scot Eriugène dans les notes marginales d'un cod. de Bamberg et d'autres manuscrits du *de divisione naturae* (Palaeograp. Forschungen de Traube, V. Akad. Wiss. München 1912) a montré depuis (University of California public. Class. Philol. oct. 1920) que ces notes ont été écrites par des scribes que le maître chargeait de corriger et de développer son texte. Tout cela prouve combien il est nécessaire de procéder à une nouvelle édition de ce chef-d'œuvre de la philosophie médiévale. Comment les Anglais ne s'y décident-ils pas?

Deux ouvrages viennent s'ajouter à la liste déjà longue des livres consacrés à saint Anselme, l'un de M. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme* (Paris, Alcan, 1920), l'autre d'A. Koyré, *L'idée de Dieu dans saint Anselme* (Paris, Leroux, 1923). Tous deux ont en commun qu'ils recherchent les liens d'Anselme avec le néo-platonisme. M. Filliatre souligne avec raison qu'il est un esprit métaphysicien et que sa philosophie est une métaphysique qui domine sa psychologie « quand elle ne l'absorbe pas » (p. 136). Mais, s'il en est ainsi, pourquoi le plan de M. Filliatre et l'intitulé de ses chapitres s'inspirent-ils de théories psychologiques et non métaphysiques? L'exposé que fait l'auteur de la théodicée du maître est excellent. Toutefois il s'égare, croyons-nous, quand il veut établir sa filiation néo-platonicienne, et il commet une erreur d'histoire en écrivant : « Il (Anselme) s'est trouvé en contact avec... les *Institutions* de Proclus si estimé du XIe siècle et qui a certainement pesé sur sa doctrine et même sur sa méthode » (p. 13). Où donc M. Filliatre a-t-il appris que Proclus était lu en Occident au XIe siècle? Autre erreur : « Le XIe siècle ramène tout à Dieu, tend au panthéisme » (p. 460). Dans ses parallèles entre des prédécesseurs ou des successeurs de saint Anselme, M. Filliatre ne tient pas compte de l'évolution chronologique. Ce qui rend tout cet exposé assez confus.

Le livre de M. Koyré contient d'excellentes pages sur la vie et le caractère d'Anselme, sur les voies du *Monologion* (ch. II) et l'argument du *Proslogium*. Il rappelle — dans des chapitres trop longs (IV-VI) — que ni J. Scot ni le pseudo-Denys ne sont les sources où il abreuve sa pensée, une thèse que Dräseke avait établie depuis longtemps. Mais l'intérêt du livre est ailleurs. Reprenant une série de thèses de M. Picavet, M. Koyré veut établir que « Plotin est le

vrai maître des philosophes du moyen âge et même des temps modernes » (p. 60), que Plotin n'est ni panthéiste ni émanatiste, que dès lors le Dieu de Plotin n'est pas autre que celui d'Augustin (p. 75), et que la théodicée de celui-ci a été simplement développée et systématisée par Anselme. Il y aurait long à écrire sur ces thèses qui selon nous contiennent plus de faux que de vrai et il suffira ici de quelques remarques générales.

Reconnaissons d'abord que M. Koyré s'exprime plus clairement que son maître sur ce que celui-ci appelait le « principe de perfection inspirateur de la philosophie de Plotin », et qu'il opposait au principe de contradiction, âme de l'aristotélisme. Il n'y a pas opposition entre les deux, remarque justement M. Koyré (p. 9). De fait le principe de contradiction est un axiome, un jugement, une loi d'universelle intelligibilité (principe logique). Au contraire ce que M. Koyré appelle principe de perfection est l'Etre réel, c'est-à-dire un principe ontologique. Nous avouons ne pas comprendre M. Koyré lorsque, pour laver Plotin du reproche de panthéisme, il oppose personnalité à individualité et écrit : « Individuel et personnel ne sont pas équivalents — et c'est justement en se débarrassant des limitations de l'individualité, du fini que l'esprit devient en même temps, par un paradoxe étrange, universel et personnel, devient lui-même et pareil aux esprits purs, pareil à Dieu » (p. 83). C'est Philon qui aurait « débarrassé l'idée de la personnalité de l'idée limitative de l'individualité » (p. 93). Que pense M. Koyré de la définition de Boèce, universellement reprise au moyen âge : *persona est rationalis naturae individua substantia?*

Quoi qu'il en soit de l'isolement de l'Un plotinien, de sa personnalité et de sa distinction avec le reste du réel — thèse que nous n'examinons pas ici, — le νοῦς, seconde hypostase, moins parfait que lui, est le fonds unique d'où le monde sensible et suprasensible jaillit, et à partir de ce moment les tendances émanatives et monistes du système ne sont pas contestables. Rien de pareil ni chez Augustin ni chez Anselme : le νοῦς est Dieu même, et il est distinct de chaque réalisation des divers types suivant lesquels est créé le monde, tout comme ces diverses réalisations sont distinctes entre elles. Avec Augustin, Anselme et les scolastiques nous sommes dans le pluralisme et non plus dans le monisme. Plotin n'est donc pas l'inspirateur de la métaphysique anselmienne.

Ah ! je sais bien qu'Anselme, par le canal de saint Augustin, reprend nombre de doctrines néo-platoniciennes (sur le Bien, les degrés des êtres, la lumière, la pénétration des êtres sensibles par leur *ratio,* etc.) et c'est ce qu'il y a de vrai dans la thèse de M. Koyré,

mais ces doctrines vivent d'un esprit nouveau, parce qu'elles sont transposées dans les cadres du pluralisme.

A notre avis, quand on parle du néo-platonisme des scolastiques, il faut élargir le problème et ne pas se contenter de rechercher à travers saint Augustin les ressemblances et les différences de leur pensée avec celle de Plotin. Le moyen âge ignora Plotin. Il reçut des données néo-platoniciennes, non seulement par Boèce — qui lui aussi les dépouilla de leur caractère moniste, — mais encore par l'intermédiaire de Macrobe, et plus tard de Proclus (au XIIIe siècle). Or Macrobe et Proclus présentent une interprétation du réel qui est franchement *moniste* et *émanative*. Dira-t-on qu'ils sont les maîtres de la scolastique laquelle est une philosophie pluraliste et créationniste et qui inscrit à la premiere page de la métaphysique que l'individuel seul existe?

M. Gilson publie en seconde édition son étude sur le *Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1923). L'exposé doctrinal est précédé de renseignements sur la vie de saint Thomas, sur ses œuvres, sur les éléments de bibliographie thomiste (Chap. I. A) et s'est enrichi d'une étude finale sur les habitus et sur les vertus (Chap. XIII). La structure générale du livre demeure. A part quelques chapitres sur Dieu, la métaphysique occupe peu de place dans l'exposé, ce qui nous paraît une lacune. Nous renvoyons le lecteur à l'analyse que nous avons faite de la première édition [1]). Ajoutons que ce volume est le premier d'une série d'*Etudes de philosophie médiévale*. MM. Gilson et R. Carton publieront des études ultérieures sur R. Bacon et sur saint Bonaventure.

Peu de semaines avant la guerre, le P. J. de Ghellinck a terminé sous ce titre : *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Etudes, recherches et documents*. Paris, Gabalda, 1914, un ouvrage dont les événements ont distrait l'attention, et qui mérite d'être signalé à tous ceux que le mouvement des idées médiévales intéresse. Ce livre constitue une excellente initiation à l'étude de ce grand siècle constructeur qu'est le XIIe siècle et dont l'auteur fait un tableau remarquable. Les cinq chapitres dont il se compose convergent sans doute à mettre en lumière la figure de Pierre Lombard, l'auteur de la célèbre codification théologique, mais on y assiste à tout le

1) 1922, p. 229.

travail doctrinal qui se poursuit parallèlement en théologie et en droit canon depuis le xe siècle.

Le chapitre II étudie l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun et les *Sententiae* d'Anselme de Laon, le « maître des maîtres ». Après cette préparation lointaine vient Abélard qui, en présence des oppositions que ses prédécesseurs avaient relevées chez les Pères, établit une célèbre règle de concordance fournie par la dialectique, et que le P. de Ghellinck appellera plus loin un essai de philosophie du langage : on peut assigner à un même mot, chez divers auteurs, des significations différentes, et on aboutit ainsi à effacer les oppositions (p. 104). Hugues de Saint-Victor, la *Summa sententiarum*, G. de la Porrée, Gandulphe de Bologne trouvent ensuite leur place dans cet exposé que l'auteur termine par une étude très claire sur l'œuvre de Pierre Lombard, ses sources, ses caractères, et les raisons de la grande influence qu'eut sur les hommes du xiie siècle cette codification à la fois complète, ennemie des questions oiseuses et riche en thèmes à leçons et à dissertations. Les chapitres III et IV sur Gandulphe de Bologne et Jean Damascène reproduisent des données qui ont paru sous forme d'articles de revues. Le chap. V — le plus nouveau — étudie par le détail les échanges de services entre la théologie et le droit canon. D'abord il y a communauté de matériaux entre les deux sciences : les théologiens reprennent des canonistes du groupe grégorien du xie siècle des questions telles que la suprématie pontificale et la valeur des sacrements conférés par des schismatiques. — De même la controverse bérengarienne influe sur le *Décret* d'Yves de Chartres, le canoniste le plus remarquable du groupe français ; — et avec Gratien « la théologie prend définitivement place dans les recueils juridiques » (p. 306). Ensuite les canonistes prêtent aux théologiens les textes des Pères et de l'Ecriture. P. Lombard, par exemple, puise à pleines mains dans les dossiers patristiques de Gratien qui le précède immédiatement. Enfin, canonistes et théologiens s'entr'aident dans l'œuvre délicate qui consiste à harmoniser les « auctoritates », les textes contradictoires des « authentici doctores », les opinions des Pères de l'Eglise. Ce besoin de concordance suscite d'intéressants essais de conciliation. Des principes de conciliation sont mis en avant depuis Isidore de Séville qui se contente de s'en tenir, en cas de désaccord, à l'autorité la plus ancienne, jusqu'à la fameuse Préface du Décret d'Yves de Chartres qui distingue ce qui est de droit strict et de simple équité, et surtout jusqu'à Abélard chez qui nous trouvons un système complet de procédés à suivre pour aboutir à une conciliation harmonieuse (v. p. h.).

Ceci nous place devant une redite. Il y en a un certain nombre dans l'ouvrage du P. de Ghellinck, et plusieurs sont dues au fait que l'auteur a condensé ici des études parues isolément. Ce chapitre V est plein d'intérêt, car il ouvre la porte sur ce vaste domaine du droit canon médiéval dont si peu d'historiens savent dégager les directives. Le P. de Ghellinck donne des idées claires sur ce sujet. Il fait la part très belle aux canonistes dans le développement théologique du XIIe siècle. Nous aurions vu avec plaisir marquées au passage les influences autrement grandes de la philosophie sur la théologie et sur le droit canon. Notons en terminant avec l'auteur, que le travail de codification théologique du XIIe siècle s'est effectué à titre principal dans les milieux scolaires français, qu'il a été entrepris par des Français ou par des étrangers formés en France, dans des écoles situées au nord de la Loire. Par ce côté, la théologie est à l'unisson des autres facteurs de la civilisation du XIIe siècle, laquelle est tout entière d'inspiration française [1]).

Les *Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* continuent de s'enrichir de contributions précieuses. M. Cl. Baeumker, qui depuis longtemps s'occupe d'Alfred de Sareshel, publie le *De motu cordis*, un écrit du début du XIIIe siècle, où se mêlent la doctrine néoplatonicienne de l'émanation, la psychologie platonicienne et les théories physiologiques et médicales (*Des Alfred v Sareshel* [*Alfredus Anglicus*] *Schrift De motu cordis*, XXIII, 1-2, Münster, 1923). L'auteur a marqué dans des publications précédentes, l'importance de ce petit traité et il nous donne une édition critique qui remplace définitivement le texte défectueux de Barach.

Le Bd XXIII, 5 de la même collection publie, avec une préface de M. Baeumker, un pamphlet latin dont le texte a été dressé par P. A. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift d. Meister Eckhart* (Münster, 1923). Cette défense qu'Eckhart présente de thèses pour lesquelles il était incriminé et qui furent finalement condamnées, est du plus haut intérêt, car elle contribue à éclairer et la doctrine et les intentions du maître. Nous y reviendrons.

M. Xavier de Hornstein, qui a fait paraître en 1922 une étude sur *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckart, Tauler, Suso* (Lucerne, 1922) n'a pu utiliser ces textes nouveaux de Eckhart. Son livre est une excellente mise au point de l'état actuel des problèmes. A propos des trois grands mystiques, l'auteur esquisse

1) Voir à ce sujet notre ouvrage *Philosophy and Civilization in the M. A.*

1° les problèmes biographiques; 2° les problèmes littéraires; 3° les problèmes doctrinaux et il termine chacun de ces trois chapitres par des jugements généraux.

Parlant de la doctrine d'Eckhart, il le justifie de ce qu'il appelle son prétendu panthéisme (pp. 129 et suiv.). Ne perdons pas de vue qu'il faut distinguer entre les intentions du maître dominicain et sa doctrine. Avec les meilleures intentions on peut aboutir aux pires doctrines. M. Poole a commis, ce nous semble, une méprise similaire à propos de Jean Scot Eriugène, lorsque sur la foi de certaines déclarations du philosophe palatin, il veut supprimer un groupe de textes et de théories dont la portée panthéiste n'est pas méconnaissable [1].

Une autre contribution importante à l'histoire du mysticisme allemand est celle de Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, communication faite à l'Académie d. Wissensch. à Munich en 1921. L'auteur y parle de Jean et de Gérard de Sterngassen, qui avec d'autres Dominicains, se rattachent à une tradition mystique d'inspiration thomiste, en opposition avec la tradition néo-platonicienne issue d'Albert le Grand et d'Ulric de Strasbourg. Outre ce mémoire — un des meilleurs que M. Grabmann ait produits en ces dernières années, — signalons encore de cet infatigable travailleur : *Die Kulturwerte der deutschen Mystik d. Mittelalter* (Augsburg, 1923) et *De methodo historica in studiis scolast. adhibenda* (*Ciencia tomista*, 1923).

On annonce d'autres ouvrages monographiques sur la philosophie médiévale : un commentaire sur les *Sentences* de Pierre de Candie et une étude sur Nicolas Treveth par le P. Ehrle; — de Jos. Koch sur les *Quolibets* et les trois Commentaires des Sentences de Durand de Saint-Pourçain.

Le Dr G. Muller traduit en allemand la vie de saint Anselme de Cantorbéry par son fidèle compagnon et disciple, le moine Eadmer (Munchen, 1923) et S. J. Hamburger imprime dans la même collection *Theatiner Verlag* une version allemande des écrits mystiques de saint Bonaventure d'après l'édition de Quaracchi — le premier tome a paru cette année. Le P. Ehrle fait paraître dans les *Memorie Dominicane* une longue étude sur Roland de Crémone, d'après l'unique manuscrit de la Mazarine, et on trouve dans les *Analecta ord. carmelitarum* une étude du P. Siberta sur les *quolibets* du Hollandais Sibert de Beka, un partisan de Godefroid de Fontaines.

1) *Illustrations of the history of Mediaeval thought and learning*, 1922, p. 63.

Les *Institutiones historiae philosophiae* de F. Klimke, S. J. (Romae, 1923) consacrent une bonne centaine de pages à la philosophie médiévale (vol. I, pp. 129-159). Résumé clair et bien fait, où nous avons été heureux de trouver sur la distinction entre la philosophie scolastique et la philosophie médiévale, sur l'opposition des philosophies scolastiques et antiscolastiques, des théories que nous considérons comme vitales. L'*Histoire de la Philosophie* de M. Barbedette (Paris, 1923), qui elle aussi incorpore la philosophie médiévale dans les cadres généraux de l'histoire philosophique, s'inspire de directions similaires et constitue un manuel clair et précis. Il présente sur celui de F. Klimke l'avantage d'être présenté dans une langue vivante : l'histoire de la philosophie se prête mal à être écrite en latin.

En 1921 a paru à Berlin, sous la signature de J. M. Verwegen, un traité intitulé *Die Philosophie des Mittelalters*. Après une introduction sur la patristique et un exposé général de l'évolution de la scolastique, l'auteur étudie l'histoire d'un groupe de problèmes relatifs 1° à la connaissance ; 2° à la métaphysique ; 3° à la morale. La chronologie est malmenée dans pareil programme et on est surpris de trouver dans un chapitre consacré à la scolastique médiévale (pp. 61-83) une série de considérations sur le néo-thomisme contemporain.

Une collection de conférences faites à l'Université de Londres sous le titre *Mediaeval Contributions to Modern Civilisation* ed. by Hearnshaw (New-York, H. Holt, 1922) étudie en une série de chapitres la religion, la philosophie, la science, l'art, la poésie anglaise, l'éducation, le milieu social, les questions économiques et politiques. A part l'introduction par Hearnshaw et le chapitre sur l'histoire des sciences par l'excellent spécialiste qu'est Charles Singer, les études contenues dans ce livre sont superficielles. Ce qu'écrit M. Wildon Carr sur la philosophie médiévale est d'une faiblesse extrême. Il juge le moyen âge en fonction d'une sorte de néo-hégélianisme — un critère qui conduit à des conclusions paradoxales.

Que dire de l'ignorance et de la présomptueuse légèreté d'un récent historien qui, à la dernière page d'une histoire de la philosophie grecque, écrit : « It was natural that philosophy should end here. For philosophy is founded upon reason. It is the effort to comprehend, to understand, to grasp the reality of things intellectually. Therefore it cannot admit anything higher than reason. To exalt intuition, ecstasy, or rapture, above thought — this is death to philosophy. Philosophy in making such an admission, lets out its own lifeblood, which is thought. In Neo-Platonism, therefore,

ancient philosophy commits suicide. This is the end. The place of philosophy is taken henceforth by religion. Christianity triumphs, and sweeps away all independent thought from its path. There is no more philosophy now till a new spirit of enquiry and wonder is breathed into man at the Renaissance and the Reformation. Then the new era begins, and gives birth to a new philosophic impulse, under the influence of which we are still living. But to reach that new era of philosophy, the human spirit had first to pass through the arid wastes of Scolasticism » (W. J. Stace, *A critical history of Greek Philosophy,* Macmillan, 1920, p. 377).

M. Stace en est encore à prendre au sérieux la boutade de Michelet pour qui le moyen âge représente mille ans d'humanité « sans un bain ».

M. De Wulf.

XXII

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

Année académique 1923-1924.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. Nys, La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie (Suppléant : F. Renoirte). — La Cosmologie. — A. Thiéry, La Physique. — La Psychologie physiologique. — Exercices pratiques de physique. — M. Defourny, L'économie politique. — L. Noël, L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie). — Eléments de Logique. — Eléments de psychologie rationnelle ; introduction à la théorie de la connaissance. — A. Michotte, Eléments de Psychologie expérimentale. — Compléments de Psychologie expérimentale (avec démonstrations). — N. Balthasar, Eléments de métaphysique générale. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie. — P. Debaisieux, La Biologie générale.

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

A. Thiéry, La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années) : *De divinis nominibus*. — M. De Wulf, L'Histoire de la Philosophie (cours de deux années). — L. Noël, Questions spéciales de Psychologie et de Logique (cours de deux années) : La science. — Descartes. — A. Michotte, Psychologie. — Les méthodes de la psychologie scientifique (Réservé aux étudiants qui fréquentent le laboratoire de psychologie expérimentale). — N. Balthasar, Compléments de Métaphysique générale. — Explication d'auteurs (cours de deux années) : Quaest. disputatae : *De Potentia*, *De sp. creat.*, *De anima*. — A. Mansion, Explication des traités d'Aristote : Théories du mouvement, de l'espace et du temps *(Physic. III et IV)*. — P. Harmignie, La Philosophie morale.

Cours spéciaux :

A. De Meyer, La critique historique. — A. Thiéry, Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel. — F. Kaisin, Notions de minéralogie et de cristallographie. — M. Defourny, L'histoire des théories sociales : La philosophie utilitaire. — Droit international chrétien. — A. Noyons, L'Anatomie et la Physiologie générales.

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), Le Droit naturel. — La Philosophie sociale. — A. Thiéry, Explication de textes de saint Thomas (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — M. De Wulf, L'Histoire de la philosophie (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — L. Becker, La Théodicée (seconde partie). — L. Noël, Questions spéciales de Psychologie et de Logique (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — A. Michotte, Psychologie, cours indiqué ci-dessus. — N. Balthasar, Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs (cours de deux années), indiqué ci-dessus. — La Théodicée (première partie) : Existence de Dieu.

Cours spéciaux :

E. L. J. Pasquier (suppléant C. de la Vallée-Poussin), La Mécanique analytique. — C. de la Vallée-Poussin, La Méthodologie mathématique. — A. Thiéry, Le Calcul intégral. — M. De-

FOURNY, L'histoire des théories sociales, cours indiqué ci-dessus. — P. DEBAISIEUX, Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux.

Cours extraordinaire :

A. DIÈS, Prof. à l'Université catholique d'Angers : Introduction à l'étude du Platonisme.

Conférences publiques.

Abbé DESGRANGES, La psychologie des foules. — PIERRE TERMIER, Léon Bloy. — GEORGES VALOIS, Les Etats généraux en France. — HENRI MASSIS, Les visages de Pascal. — LOUIS MASSIGNON, Les corporations de métiers en Islam. — MAURICE DENIS, L'importance du sujet dans la peinture religieuse. — MAURICE DESLANDRES, Le sursalaire familial. — G. DE REYNOLD, La coopération intellectuelle et la Société des nations. — JEAN BRUNHES, Les primitifs de l'Indochine. — J. VAN DEN HEUVEL, Rembrandt. — R. P. TH. MAINAGE, La Théosophie. — HENRI SEEHOLZER, Etienne Lamy. — GEORGES GOYAU, Les initiatives belges dans la fondation de la Congrégation de la Propagande. — S. G. MGR FLORENT DU BOIS DE LA VILLERABEL, Saint François de Sales. — JACQUES MARITAIN, Saint Thomas et nous. — A. DIÈS, Les Dialogues de Platon. — EMILE DE SAINT-AUBAN, Le Catholicisme et la Patrie. — E. CLOSSON, La philosophie de la musique. — R. MAERE, Histoire du mobilier d'église en Belgique. — H. VELGE, Villes grecques et villes normandes de Sicile.

Cours pratiques.

A. THIÉRY et A. MICHOTTE, Laboratoire de psychologie expérimentale. — D. NYS, Laboratoire de chimie. — S. DEPLOIGE et M. DEFOURNY, Conférence de philosophie sociale. — M. DE WULF, Séminaire d'histoire de la philosophie. — L. NOËL, Etudes sur les philosophes modernes et contemporains. — A. MICHOTTE, Séminaire de psychologie expérimentale. — N. BALTHASAR, Etudes sur les philosophes du moyen âge. — A. MANSION, Etudes sur les philosophes grecs.

Cercles d'Études.

A. THIÉRY, Société philosophique. — M. DEFOURNY, Cercle d'études sociales. — P. HARMIGNIE, Cercle d'action sociale.

COMPTES RENDUS

Dr J. Stufler, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii.* Innsbruck, Tyrolia, 1923.

Partisan de la science moyenne, l'auteur n'est pourtant pas un moliniste à tous crins. Il n'admet pas le « *concours simultané* ». Encore moins, — faut-il le dire ? — la « *prédétermination physique* ». On doit, dit-il, revenir aux origines et renouer avec le vrai thomisme.

Molinistes et Bannésiens, les derniers surtout, n'ont pas compris la doctrine du mouvement non pas violent, mais conforme aux inclinations naturelles des êtres.

Les uns comme les autres ont supposé que Dieu intervenait *immédiatement* dans l'agir des créatures, soit pour *concourir* à l'effet, « *ut immediate comproductivus effectuum* » et c'est Molina ; soit pour mettre la cause elle-même en acte d'agir par le moyen d'une prédétermination physique, qualité fugitive fixée par des décrets subjectivement absolus mais objectivement conditionnés, et c'est Bannez.

On a complètement perdu de vue que « *omnis motio ab extra est quid violentum* », qu'elle est donc opposée à une Providence conduisant les êtres à leur fin *suaviter,* c'est-à-dire conformément aux tendances profondes de leur nature respective.

Dieu n'a donc pas à intervenir du dehors, ni pour *prémouvoir* la cause, ni même pour *comproduire* l'effet. Les conditions finies d'exercice étant posées, c'est la créature *seule* qui agit.

Dieu n'a pas à agir avec elle, en elle, *directement, immédiatement.* Le rôle de Dieu c'est de créer, c'est-à-dire de poser l'être en général, de produire un effet universel, commun à tout fini en tant que tel. Dieu donne ce *minimum,* ce substrat que présupposent les causes finies et qu'elles déterminent, qu'elles enrichissent par leur action propre.

« Secundum S. Thomam vero, Deus cum operationibus causarum » secundarum non concurrit actione distincta ab ea qua eis naturam

» simul cum principiis activis dat et conservat. Ideo motio Dei qua » eas ad agendum movet ex se perennis et stabilis est et semel » collata non ad unum tantum, sed ad omnes actiones naturales et » voluntarias sufficit, sicut lapis ex una eademque forma gravitatis, » quam a generante accepit, non semel tantum sed saepius deorsum » cadere potest » (p. 417).

D'après le P. Stufler l'être est donc un minimum. Or, d'après saint Thomas l'être est l'*actus ultimus,* la raison de la perfection, de toute perfection. Impossible de « *désexistencier* » quoi que ce soit. Le possible même est un possible d'être.

Dire que Dieu est cause de l'être, c'est donc dire que Dieu est cause de tout. Tout accroissement d'être exige Dieu. C'est Dieu qui fait que le fini soit possible, qu'il soit existant, que cette existence continue d'être ; que le fini puisse agir, qu'il agisse, qu'il choisisse, qu'il réalise sa fin. Dieu fait cela, non pas une fois pour toutes, mais aussi longtemps que dure le fini, aussi souvent que se renouvelle l'agir. Dieu n'a pas à changer pour que dure et s'enrichisse le terme fini de son opération divine. La durée, l'enrichissement viennent pourtant de lui, immédiatement, directement.

S'il n'est pas exact que la créature puisse concourir à l'effet, c'est parce que *sans Dieu, elle ne peut rien.* C'est aussi la raison pour laquelle, à parler en rigueur de termes, la créature qui agit, n'est pas l'*instrument* de Dieu pour produire l'être de l'effet. L'instrument *possède en propre une activité,* surélevée ensuite par la cause principale. Or, la créature n'a pas d'opération propre sans Dieu, puisque cet agir est un *enrichissement* d'être qui suppose une intervention *spéciale et actuelle* de Dieu. Dieu fait que la créature soit vraiment cause, cause principale.

D'après le P. Stufler, — il n'est même pas moliniste, nous l'avons dit — Dieu a donné une fois pour toutes, aux créatures de pouvoir agir et elles usent de ce pouvoir d'après leur nature propre en vraies causes principales. C'est dans ce sens que sont interprétés les textes classiques du *De pot.,* III, 7 ; *C. Gent.,* III, 67 ; *1ª p.,* q. 105.

Qu'il faille pour cela leur faire violence, intervenir *du dehors* pour réaliser un gauchissement, il n'est pas un lecteur familier quelque peu avec l'œuvre de saint Thomas qui en doutera un instant.

Que si le P. Stufler a tort, plus encore que les Molinistes, il nous paraît que ceux-là aussi ont tort qui, à la suite de Bannez, veulent que saint Thomas introduise quelque chose de créé, une *qualitas fluens* entre la puissance prochaine d'agir et l'agir lui-même.

L'opération est passagère, voilà ce qui est affirmé dans les textes,

rien de plus. La créature est instrument dans un sens très large, très impropre. Dieu fait qu'elle agisse, fait que ce qu'elle précontenait en puissance soit posé dans l'être.

Il n'y a pas plus d'intermédiaire entre l'agir et sa puissance propre immédiate, qu'il n'y en a dans l'essence finie par rapport à son être, ou dans cet être substantiel par rapport aux accidents qui, sous l'influence divine, en résultent dans le même ordre de perfection. Sans Dieu, dont l'effet fini ne cesse d'être créé, sans l'agir que Dieu fait sortir des virtualités de la substance finie d'une manière transitoire si l'agir est passager, le fini ne serait pas, ne durerait pas, n'agirait pas, ne réaliserait pas sa fin : saint Thomas dit cela, tout cela, mais rien que cela.

N. Balthasar.

Léon Duguit, *Traité de Droit constitutionnel.* 2e édition. Tome III. *La théorie générale de l'Etat.* Paris, de Boccard, 1923.

Nous avons rendu compte des deux premiers volumes de cet important ouvrage ; ils relèvent essentiellement de la philosophie du droit public [1]). Le troisième volume offre moins d'intérêt pour les philosophes et s'adresse davantage aux juristes. On comprend, en effet, que l'auteur ait été obligé d'y aborder nombre de questions de droit pur.

Un coup d'œil jeté sur la table des matières édifiera le lecteur sur la nature de ces questions. I. Les agents publics : Sous ce titre viennent prendre place les multiples et graves problèmes que doit résoudre le droit public contemporain au sujet du statut des grèves et des associations de fonctionnaires, de la décentralisation. — II. Le patrimoine de l'Etat : Le domaine et ses différentes catégories, la responsabilité de l'Etat en tant que législateur, administrateur, juge. — III. L'Etat et le droit.

Ce dernier chapitre est le seul où les conceptions philosophiques de M. Duguit retrouvent une large place.

A nouveau il y insiste sur ce principe que l'Etat est subordonné à une règle de droit supérieure à lui-même, principe auquel nous adhérons pleinement. Cette règle de droit, M. Duguit la trouve, nous le savons, dans la solidarité sociale et nous avons dit amplement pourquoi nous estimions ce fondement précaire et insuffisant. Il passe ensuite à la sanction positive du droit en tant que le droit s'impose à l'Etat et cela l'amène naturellement à étudier de près les

1) Voir *Revue néo-scolastique de Philosophie,* février 1922 et mai 1923.

déclarations de droit et la conception de la légalité qui sont fondamentales dans notre droit public moderne.

La genèse des déclarations de droit, notamment de la fameuse déclaration de 1789, donne lieu à des pages très intéressantes au point de vue de la détermination des influences diverses, françaises et américaines, qui s'y manifestent. Puis le contenu des déclarations de droit est étudié : égalité, liberté, propriété.

Notons la distinction que fait l'auteur, au sujet de l'influence plus ou moins grande des doctrines de J.-J. Rousseau, entre les législateurs de 1789 et les législateurs de 1793 ; les origines très lointaines que M. Duguit assigne à l'idée de contrat social ; notons encore la transformation de l'idée de liberté de 1789 à nos jours, transformation qui va de l'individualisme absolu au solidarisme de plus en plus étendu, la transformation aussi du concept de la propriété dans un sens analogue.

Sans doute nous ne pouvons suivre M. Duguit dans toutes ses assertions, nous n'admettons pas, pour notre part, que la liberté et la propriété ne constituent pas des droits subjectifs ; nous n'admettons pas non plus que la propriété *est* une fonction sociale, mais seulement qu'elle *a* une fonction sociale. Discuter à fond la position prise ici par M. Duguit, ce serait refaire la critique de sa conception *radicalement antisubjectiviste du droit.*

Ces quelques lignes, suffiront, pensons-nous, à montrer le haut intérêt scientifique que présente le nouveau travail de M. Duguit.

GEORGES LEGRAND.

Prof. Dr C. ISENKRAHE, *Waffen der Apologetik und ihre Handhabung.* Erstes Heft : *Der Apologet als Pädagoge* (56 pages). Zweites Heft : *Geysers Philosophie im dienste der Apologetik. Berührungs-und Trennungspunkte* (78 pages). Drittes Heft : *Zur Elementaranalyse des Kosmologischen Gottesbeweises* (43 pages). Bonn, Marcus u. Weber, 1922. Prix : 6 frs.

L'auteur de ces trois brochures est mort le 12 août 1921. Cette œuvre posthume est publiée par les soins du Dr J. Schnippenkötter.

Doué d'un extraordinaire souci de méticuleuse exactitude, le défunt fut un polémiste redouté et dont l'influence a été bienfaisante à une époque où l'on publiait si facilement. La première brochure indique les conditions d'une apologétique salutaire. Etre maître de son sujet et n'en point sortir : voilà la règle fondamentale. Les préambules doivent être bien posés, le terrain d'étude nettement délimité ; il faut se rendre un compte exact de la littérature

consacrée au sujet choisi. Méthodique dans l'exposé, l'apologiste doit être inexorable à l'égard des inexactitudes d'expression et des négligences paresseuses de pensée. Dans les citations il doit scrupuleusement respecter le sens qu'indique le contexte. Enfin il aura à être accueillant dans son ton, évitant rigoureusement l'âpreté, la dureté du langage « Kein Scheltpädagoge sein ».

Une polémique avec le professeur J. Geyser de Fribourg-en-Brisgau, tel est l'objet des autres brochures.

Divergences et points de contact sont longuement et méticuleusement examinés entre : « *Grundlegung des Kosmologischen Gottesbeweises* », « *Das Problem der Evidenz* » du professeur Isenkrahe, d'une part, et d'autre part, les critiques exprimées à leur propos par M. Geyser, ainsi que les considérations émises dans ses volumes : « *Das philosophische Gottesproblem* » et « *Ueber Wahrheit und Evidenz* ».

Nous ne pouvons rendre compte ici de ces controverses passablement embrouillées. Bornons-nous à dire que M. Isenkrahe a bien mérité et de la philosophie religieuse et des sciences en ne cessant de rappeler aux apologistes le souci constant de la précision, de la propriété des termes en même temps que l'exacte signification des lois scientifiques.

Absolue doit être la valeur des prémisses établissant l'existence de Dieu. Elles ne peuvent donc être empruntées aux sciences qui n'ont pas à s'occuper de l'ordre métaphysique.

Chercher à établir l'accord sur la signification précise de ces notions : être, pensée, unité, contradiction, identité, etc., fait l'objet de l' « Elementaranalyse des Kosmologischen Gottesbeweises ».

N. Balthasar.

CHRONIQUE

Nominations. — M. Arthur Fauville, docteur de l'Institut de philosophie de Louvain, a été chargé de divers cours nouvellement organisés à l'Ecole de Pédagogie et de Psychologie appliquée à l'éducation, qui vient d'être créée à l'Université de Louvain, comme annexe de la Faculté de Philosophie et Lettres. Ces cours ont pour objet : Les tests mentaux et d'éducation et la psychotechnique ; la psychologie de l'enfance ; la pédagogie expérimentale. Grâce au

séjour qu'il a fait dans les principaux laboratoires de psychologie des Universités américaines, M. Fauville a eu l'occasion de compléter la formation qu'il avait reçue au laboratoire dirigé à Louvain par M. A. Michotte.

— M. Hubert a été nommé titulaire de la chaire de philosophie morale et de science de l'éducation qui vient d'être fondée à l'Université de Lille.

— L'Université catholique de Nimègue, inaugurée le 18 octobre dernier, comprend actuellement les trois facultés de théologie, de droit et de philosophie et lettres. Les nominations suivantes, intéressant l'enseignement philosophique, y ont été faites :

Dr J. Hoogveld, professeur de philosophie et de pédagogie générale ;

Dr P. H. Roels, professeur de psychologie expérimentale ;

Dr P. Sormani, professeur d'histoire de la philosophie grecque et romaine ;

R. P. Brandsma, O. C., professeur d'histoire de la philosophie et d'histoire de la mystique ;

Dr G. Brom, professeur d'esthétique et d'histoire de l'art ;

R. P. de Langen-Wendels, O. P., professeur de morale et de sociologie générale ;

R. P. Raaymakers, S. J., professeur de sociologie et d'économie politique ;

Dr J. P. Steffes, professeur d'archéologie et de philosophie religieuse.

— A l'Ecole pratique des hautes études de Paris, M. Pierre Lasserre, docteur ès lettres, a été récemment nommé directeur d'études pour les recherches sur l'histoire sociale des doctrines philosophiques. Dans ses leçons il a commencé l'histoire de la philosophie allemande en France.

— Le professeur Dewey (Columbia University) a été élu membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques de Paris (section de philosophie) en remplacement de M. Wundt.

— M. Benedetto Croce a été nommé docteur *honoris causa* de l'Université d'Oxford.

— A l'occasion du 30e anniversaire de la fondation de l'Institut international de Sociologie, le Bureau a fait une ample promotion de savants aux titres de membre ou d'associé. Parmi ces derniers, nous relevons les noms de MM. E. J. Urwick, professeur de philosophie sociale à l'Université de Londres et Adolfo Bonilla y San Marin, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Madrid.

Décès. — Le 8 juin dernier, est mort à Paris M. Alfred Croiset, né le 5 janvier 1845. Professeur, puis doyen de la Faculté des Lettres de Paris, enfin administrateur du Collège de France, M. Alfred Croiset était considéré comme l'un des meilleurs hellénistes contemporains. Au point de vue philosophique, on lui doit un *Essai d'une philosophie de la solidarité* (Paris, 1902, in-8) et la traduction de plusieurs dialogues de Platon *(Grand Hippias, Lysis, Lachès, Protagaras)* dans la Collection des Universités de France (1921, 1923).

— Le Dr Ernst Troeltsch, professeur de philosophie à l'Université de Berlin, est mort récemment à l'âge de 57 ans. Il avait enseigné antérieurement à Bonn et à Heidelberg et était membre de l'Académie des Sciences de cette dernière ville. Le Dr Troeltsch laisse un certain nombre de travaux de philosophie religieuse et de philosophie de l'histoire, qui ont exercé une grande influence dans les milieux protestants.

— Nous apprenons avec regret le décès de notre ancien collaborateur M. le chanoine Clément Besse, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris, mort le 10 juin 1923, à l'âge de 52 ans. (Voir les années 1898 à 1907 de cette Revue). En 1902 il publia dans la *Revue du Clergé français* une étude intitulée *Deux centres du mouvement thomiste : Rome et Louvain*, qui fit quelque sensation.

— On annonce la mort de M. Arthur Stanley Butler, professeur de philosophie à l'Université de St-Andrews, décédé en mars dernier; du Dr Philippe Chaslin, médecin honoraire de la Salpêtrière, qui fut un psychologue et un psychiâtre renommé, mort au mois de juillet ; de Miss C. Jones, membre de l'*Aristotelian Society* (Londres), auteur de nombreux travaux de logique.

Prix et Concours. — Dans sa séance du 28 juin, l'Académie française a décerné le Prix Broquette-Gonin (10.000 fr.), à M. Jacques Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble, pour ses deux livres sur Descartes et Pascal. — Le 5 juillet, elle a attribué, sur le Prix Bordin, 1.000 fr. à M. J. Segond pour son ouvrage : *L'Imagination*, et, sur le Prix Juteau-Duvigneaux, 500 fr. à M. Gaston Sortais.

— Le 9 juillet, l'Académie des sciences morales et politiques a attribué la moitié du Prix Saillet, soit 750 fr., à M. Louis Rougier : *Les Paralogismes du rationalisme.*

— La récompense de 500 francs sur le prix Charles Lévêque attribuée à M. l'abbé Bonnegent pour l'ouvrage : *La théorie de la certitude dans Newman*, sera décernée à M. l'abbé Boisne qui a édité cet ouvrage.

— Le prix Dagnan-Bouveret (1.000 fr.) destiné à favoriser les études psychologiques, a été attribué par l'Académie des sciences morales et politiques de Paris, à M. Henri Piéron pour l'aider à continuer la publication de l'*Année psychologique* (séance du 12 mai 1923).

Réunions savantes internationales. — L'Académie Romaine de saint Thomas d'Aquin nous prie d'insérer la communication suivante, que nous reproduisons volontiers :

« Proximo mense Novembri huius anni MCMXXIII, qui sexies centenarius est ab honoribus Sanctorum Thomae Aquinati tributis, habebitur Romae, a die XVIII ad XXV, ipsius SS. Pontificis consilio, curante autem Academia Romana S. Thomae, solemnis « hebdomada academica thomistica ».

» Singulis diebus in publico conventu legetur dissertatio de aliquo argumento ad personam doctrinamve Doctoris Angelici pertinente. Audientur : Emus Card. L. Billot, e Cons. Moder. Acad., Emus Card. C. Laurenti, Soc. Acad., Excmus D. H. Mazzella, archiepiscopus Tarentinus, Soc. Acad., Excmus D. L. Eijo y Garay, Episcopus Matritensis, Revmus D. S. Deploige, Praeses Instituti Philosophici Lovaniensis, Revmus D. M. Grabmann, Prof. in Universitate Monasteriensi, Rev. P. M. Cordovani, O. P., Prof. in Universitate cath. Mediolanensi, D. I. Maritain, Prof. in Universitate cath. Parisiensi.

» Insuper, aliquibus saltem hebdomadae diebus, Socii Academiae privatum conventum agent, in quo, invitatis etiam professoribus aliisque doctoribus tunc Romae praesentibus, de modo doctrinam S. Thomae magis ac magis promovendi atque necessitatibus temporis aptandi disputabitur.

» SS. Pontifex Pius XI benigne annuit ut ultimus conventus publicus die dominica XXV Novembris se praesente in aedibus Vaticanis haberetur ».

(s.) S. Talamo, a secretis Academiae Rom. S. Thomae.

Les orateurs inscrits traiteront des sujets suivants : Card. Billot : Saint Thomas et sa philosophie au xxe siècle ; Card. Laurenti : Saint Thomas, le savant et le saint ; Mgr Mazzella : Saint Thomas et la philosophie péripatéticienne ; Mgr Eijo y Garay : Saint Thomas et la Mystique ; Mgr Deploige : La doctrine de saint Thomas sur la famille ; Mgr Grabmann : La doctrine de saint Thomas sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; R. P. Cordovani : La philosophie de saint Thomas en face du néo-idéalisme dans l'Italie contemporaine ; M. Maritain : La doctrine thomiste et la crise de l'esprit moderne.

— Nous avons dit (v. le n° d'août) que le Congrès international de Philosophie qui se réunira à Naples, en avril-mai 1924, consacrera une de ses assemblées plénières à la mémoire de saint Thomas d'Aquin. Nos lecteurs apprendront avec satisfaction que S. E. le Cardinal Mercier a bien voulu accepter de prendre la parole lors de cette solennité.

— Un Congrès international d'Histoire des Religions s'est tenu à Paris, du 8 au 13 octobre dernier. Une des sections du Congrès avait à son programme l'anthropologie et la psychologie religieuse ; son président était M. H. Delacroix, professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

Universités. — Enseignement philosophique. — Sociétés savantes. — Le premier *Congrès des philosophes polonais* [1]) s'est tenu, du 10 au 13 mai 1923, à Lwów (Léopol). L'origine de ces réunions se trouve dans celles des médecins et naturalistes polonais, qui avaient dès l'année 1891 une section de psychologie. En 1907, cette section élargit ses cadres et devint la section philosophique ; c'est en vertu d'une résolution prise par la section philosophique du Congrès des médecins et naturalistes polonais de 1911 qu'eut lieu cette année le premier Congrès des philosophes polonais.

A la séance solennelle d'inauguration les discours usuels de bienvenue furent suivis d'une conférence de M. Ladislas Witwicki, professeur à l'Université de Varsovie, intitulée « Contribution à la philosophie de la science ».

Les travaux du Congrès comportaient des séances plénières et des séances de sections. A la première des deux séances plénières on entendit les conférences de MM. les professeurs W. Lutoslawski (Wilno) et S. Trzebinski (Wilno) sur le problème du libre arbitre ; leurs exposés furent suivis d'une discussion générale. La seconde séance fut consacrée à la praxéologie ; on y entendit encore deux orateurs : M. T. Kotarbinski, professeur à l'Université de Varsovie sur « Les buts de la praxéologie » et M. M. Borowski (Varsovie), sur « Les éléments et les genres des actions ».

Voici les titres des rapports et communications faits dans les diverses sections et suivis des discussions :

Dans la section de logique : 1. L. Böttcher (Lwów) : Le principe

1) Renseignements fournis par M. Dr K. Twardowski, professeur à l'Université de Lwow (Pologne), directeur de la revue *Ruch filozoficzny* et président du Congrès.

de contradiction. — 2. Le même : L'antinomie de Russell. — 3. St. Kaczorowski (Lwów) : Les relations symétriques transitives. — 4. L. Chwistek (Cracovie) : Les principes d'une théorie pure des types. — 5. E. Zylinski, professeur à l'Université de Lwów : La représentabilité mutuelle des fonctions de vérité. — 6. Fr. Smolka (Lwów) : La variable logique chez B. Bolzano et B. Russell. — 7. Z. Zawirski (Lwów) : Les efforts contemporains vers l'axiomatisation de la physique mathématique et leur portée philosophique. — 8. K. Twardowski, professeur à l'Université de Lwów : Contribution à la logique des adjectives.

Dans la section de métaphysique et d'épistémologie : 1. B. Bornstein (Varsovie) : Juger et voir. — 2. L. Chwistek (Cracovie) : L'application de la méthode constructive à l'épistémologie. — 3. A. Zlotnicki (Dziewczopole) : Les limites du connaissable et la métaphysique. — 4. R. P. Fr. Kwiatkowski, S. J. (Poznan) : Les tendances réalistes de nos jours. — 5. E. Stamm (Ciechanów) : La reconstruction transsubjective de l'évolution du monde. — 6. R. P. S. Kobylecki, professeur à l'Université de Varsovie : La connaissance de la vérité et son critère. — 7. R. Ingarden (Torun) : Si et comment l'on peut prouver l'objectivité des sensations externes.

Dans la section de psychologie : 1. K. Twardowski, professeur à l'Université de Lwów : Un exemple de l'influence des images auditives sur les images visuelles. — 2. L. Bykowski (Lwów) : Contribution à la caractéristique psychologique des élèves de nos écoles. — 3. Mme L. Dobrzynska-Rybicka (Poznan) : La psychologie des élections et sa relation à l'éthique. — 4. La même : L'écriture automatique. — 5. Mlle B. Wójcik (Lwów) : La phénoménologie musicale. — 6. S. Igel (Lwów) : L'objet de la psychologie. — 7. M. Kreutz (Lwów) : Essai de définir quelques concepts fondamentaux de la psychologie. — 8. J. Kurylowicz (Lwów) : Les bases psychologiques de la sémantique.

Dans la section d'histoire de la philosophie : 1. D. Einhorn (Czestochowa) : L'objet de l'histoire de la philosophie considéré comme une réalité spéciale. — 2. W. Maliniak (Varsovie) : La philosophie présocratique et la renaissance du droit de la nature. — 3. W. Szumowski, professeur à l'Université de Cracovie : L'importance d'Hippocrate dans l'histoire de l'induction. — 4. L. P. Biesiekierski (Gniezno) : Le point de vue philosophique et mystique du Docteur Séraphique dans l'*Itinerarium mentis in Deum*. — 5. Le même : « Les Voies de l'esprit » de Cieszkowski. — 6. A. Zóltowski, professeur à l'Université de Poznan : Le rôle de Kant dans l'histoire de la philosophie. — 7. Le même : La nécessité et la mission de

l'histoire de la philosophie en Pologne. — 8. J. Kleiner, professeur à l'Université de Lwów : Le système de Towianski. — 9. L. Caro, professeur à l'Université de Lwów : Le matérialisme historique comme base du marxisme. — 10. W. Tatarkiewicz, professeur à l'Université de Poznan : Un philosophe varsovien en 1784. — 11. T. Parczewski (Varsovie) : Communications sur la philosophie russe contemporaine. — 12. J. Myslicki (Varsovie) : L'histoire de la philosophie et la philosophie. — 13. A. Zielenczyk (Varsovie) : L'élément pragmatiste dans la philosophie polonaise. — 14. B. Gawecki (Varsovie) : La nature de la philosophie d'après les données de la littérature philosophique polonaise des vingt-cinq dernières années.

Dans la section générale : 1. C. Znamierowski (Poznan) : La norme légale et la structure du groupe social. — 2. W. Tatarkiewicz, professeur à l'Université de Poznan : L'esthétique et les nouveaux courants dans le domaine de l'art et dans son histoire. — 3. A. Kielski (Varsovie) : Déterminisme, indéterminisme et responsabilité. — 4. Z. Czerny (Lwów) : L'enseignement de la philosophie dans les écoles secondaires françaises. — 5. Z. Heryng (Varsovie) : La monde comme mouvement. — 6. H. Bad : La théorie de la relativité de Wenzel Hoffman. — 7. W. Szumowski, professeur à l'Université de Cracovie : Le développement de la médecine et le problème de la causalité.

En outre, M. Lukasiewicz, prof. à l'Université de Varsovie, a fait, devant les sections de logique et d'histoire de la philosophie réunies, une conférence sur « La logique des Stoïciens », et dans une séance commune à la section de logique et à celle de métaphysique et d'épistémologie, M. K. Ajdukiewicz (Lwów) a traité de « L'emploi du critère de la vérité ».

Le Congrès, qui comptait cent vingt-trois adhérents s'est dissous après avoir pris diverses résolutions concernant l'encouragement des études de l'histoire de la philosophie polonaise, la fondation d'un Institut psychotechnique, le programme de l'enseignement de la philosophie dans les écoles secondaires et l'association des Sociétés philosophiques polonaises.

— Au sein de l'Université catholique de Santiago au Chili il s'est fondé une *Académie philosophique de saint Thomas d'Aquin*. Son but est de promouvoir les études philosophiques et d'étudier tout particulièrement les problèmes relatifs aux sciences morales, naturelles et mathématiques. Elle pourra organiser à l'Université même des cours publics sur des matières intéressant la philosophie

et publiera à ses frais des ouvrages et brochures. Président : R. P. Romàn, S. J. ; secrétaire M. l'abbé Dr A. Silva.

— Le XXVIIe Congrès annuel des aliénistes et neurologistes de langue française s'est tenu à Besançon du 2 au 7 août 1923. Parmi les rapports présentés, il y a lieu de signaler ici celui du Dr Hesnard, de Bordeaux, sur une question de psycho-psychiâtrie : « La Psycho-analyse », qui résume, peut-on dire, toutes les objections et tous les reproches qui ont été faits aux théories de Freud, et un travail du Dr P.-M. Legrain, médecin en chef de l'asile de Villejuif, sur la criminalité des toxicomanes (spécialement le problème de la responsabilité).

Le Dr Jeanne Tysebaert a résumé dans la *Revue de Droit Pénal et de Criminologie* (no d'août-septembre-octobre 1923) les intéressants débats auxquels ont donné lieu ces rapports.

Le prochain Congrès aura lieu à Bruxelles, en août 1924, sous la présidence de MM. Z. Glorieux et de Massary (secrétaire : le prof. Ley de Bruxelles). Parmi les rapporteurs figureront les Drs Sano et Vermeylen de Gheel. Celui-ci présentera avec M. Simon, un rapport sur l'enfance anormale.

Universités — Enseignement philosophique — Sociétés savantes. — Lors de la 64e Assemblée de la Société suisse de psychiâtrie (2 et 3 juin dernier, à Genève), les travaux ont porté sur la psychopathologie infantile et les conséquences de l'encéphalite épidémique dans l'ordre psychique.

— Le 82e Congrès annuel de l'Association médico-psychologique de Grande-Bretagne et d'Irlande s'est tenu à Londres, du 9 au 13 juillet 1923, sous la présidence du Dr E. Goodall.

— Parmi les récentes initiatives de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, il faut signaler la fondation de la *Società italiana per gli studî religiosi e filosofici*. Dans la pensée des promoteurs de l'œuvre, les conférences et les discussions organisées par la société auront pour but d'attirer l'attention des esprits cultivés du monde catholique sur les problèmes philosophiques et religieux et de répandre de plus en plus les solutions fermes et les doctrines sûres de nature à satisfaire les esprits désemparés par le scepticisme contemporain.

— Le Congrès annuel du *Mind Association* s'est tenu en juillet à l'Université de Durham. Une section d'études s'est constituée comprenant des membres du *Mind Association* et de l'*Aristotelian Society*. Cette dernière société se propose de réunir en un volume les intéressants travaux présentés à cette occasion.

— Nous annoncions, dans le dernier numéro de cette revue, qu'un

Congrès de philosophie, réservé aux philosophes italiens, se tiendrait à Florence, en septembre. Ce Congrès — qui est le Ve Congrès italien de Philosophie — a eu lieu en réalité du 15 au 19 octobre, et a coïncidé avec l'assemblée de la Société italienne de Psychologie.

Revues. — Périodiques nouveaux :

— *The Psychoanalytic Review ;* paraîtra trimestriellement à Albany (N. Y.).

— *Revista de psiquiatria y disciplinas conexes ;* paraît trimestriellement à Lima (Pérou).

— *Journal für Psychologie und Neurologie* (irrégulier) à Leipzig (Allemagne).

— *Revue anglo-américaine ;* paraîtra trimestriellement aux « Presses universitaires de France ». Elle est destinée à tenir le public de langue française au courant du mouvement des idées dans les pays de langue anglaise.

— A Mexico paraît, depuis novembre 1922, une revue mensuelle *La Escuela nueva* qui traite surtout de questions pédagogiques. Directeur : M. Manuel Velazquez Andrade.

— La revue d'enseignement supérieur : *L'Università italiana* a repris sa publication sous la direction du professeur R. Gurrieri (Piazza Aldovrandi II, à Bologne). Prix : 12 lire par an.

Collections et publications collectives. — En préparation pour la collection : *Catholic thought and thinkers,* dirigée par le R. P. Martindale, S. J., des monographies sur saint Anselme, Boèce, Pascal, Descartes.

— *La Vie spirituelle ascétique et mystique* a donné un numéro spécial d'études sur *Saint Thomas Docteur mystique :* M. Lavaud : *Notes distinctives de sa sainteté ;* R. P. Noble : *Synthèse de sa doctrine morale ;* R. P. Garrigou-Lagrange : *Principes fondamentaux de la mystique ;* R. P. Pègues : *La Somme théologique manuel de vie intérieure ;* R. P. Synave : *Les commentaires scripturaires ;* R. P. Cathala : *Les opuscules de piété.*

— Viennent de paraître dans la *Collection historique des grands Philosophes* deux volumes in-8° de M. Joseph Vidgrain : *Malebranche : Fragments philosophiques inédits et correspondance* (8 fr.) ; *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche* (15 fr.).

— Sous les auspices de la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Milan, vient de paraître un volume d'études sur saint Thomas d'Aquin. A cette publication commémorative du VIe cente-

naire de la canonisation du célèbre *Doctor Communis,* ont collaboré : D. Lanna, M. Grabmann, A. Bernareggi, G. Busnelli, E. Chiocchetti, M. Cordovani, P. de Munnynck, A. Gemelli, A. Masnovo, F. Olgiati, P. Rossi, P. Rotta, R. M. Schultes, G. Sestili, etc.

Cet ouvrage grand format, de plus de 300 pages, est mis en vente au prix de L. 12 (pour les abonnés à la *Rivista di filosofia neoscolastica :* L. 8).

— La maison d'éditions *La Lectura* de Madrid (Librairie C. de Velasco y Cia, paseo de recoletos, 25) publie une collection d'ouvrages réunis dans une *Biblioteca filosofica,* sous la rubrique « Los grandes filosofos Españoles » ; petits volumes in-16 avec introduction, biographie, bibliographie et étude philologique de l'auteur auquel chaque monographie est consacrée (prix : 6 pes.). Volumes parus : 1. *Francisco de Valles* (el Divino) con prólogo del Sr. Bonilla y San Martin ; 2. *San Ignacio de Loyola.* Prólogo del Sr. Vázquez Camarasa ; 3. *Miguel de Sabuco* (antes Da Oliva) ; prólogo del Dr. D. Tomás Maestre. — Parmi les volumes en préparation, on annonce une étude sur Ramon de Campoamor, une autre sur Fr. Suarez.

— Ont paru dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Aschendorff, Münster i. W.) :

Bd. XXIII. Heft 3-4 : P. Bonifaz Anton Luyckx O. P., : Die Erkenntnislehre Bonaventuras (1923).

Supplementband II : Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers (1923). Etudes et notes de S. E. le Cardinal Fr. Ehrle S. J., Dr A. Schneider, Prof. Dr G. Wunderle, Prof. Dr Fr. Pelster S. J., Prof. Dr M. Grabmann, Dr P. Rupert Klingseis O. S. B., Prof. Dr J. Geyser, Prof. Dr Wittmann, Prof. Dr A. Dyroff, Dr H. Spettmann, Dr B. Jansen S. J., Prof. Dr Heidingsfelder.

— Dans la collection *Veröffentlichungen des Katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln* (Bd. I. Heft 3), M. Joseph Geyser vient de faire paraître un important volume intitulé : *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers* (Aschendorff, Münster i. W., 1923, XII-244 pages).

— Ont paru dans la collection *Etudes philosophiques,* dirigée par M. E. Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie à l'Institut catholique de Paris (édit. M. Rivière) :

O. Habert : L'Ecole sociologique et les origines de la Morale (1923) ;
H. de Pully : Le Mariage et le Foyer (1923).

— Viennent de paraître dans la *Collection des Universités de France* (Assoc. G. Budé), section des auteurs grecs :

PLATON, Œuvres complètes, texte et traduction : Tome III, 1re partie *Protagoras,* par M. Alfred Croiset ; 2e partie : *Gorgias-Ménon.*

Tome VIII, 1re partie : *Parménide,* introduction et notice (xx-52 pages), par M. A. Diès.

— Les professeurs du Collège international de Saint-Antoine, maison d'études des Frères Mineurs à Rome, ont commencé la publication d'une collection, dite *Collectanea philosophico-theologica,* éditée par la Tipografia du Collège Saint-Bonaventure à Quaracchi. Le premier volume, consacré à une question de théologie historique, a déjà paru.

— Dans la collection *Museum Lessianum,* Section philosophique, (Bruges, Beyaert), le R. P. J. MARÉCHAL, S. J., a fait paraître les Cahiers II et III de son ouvrage *Le point de départ de la métaphysique,* consacrés respectivement au « Conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant » et à « La Critique de Kant ». Il annonce la publication prochaine du Cahier V (Le Thomisme devant la philosophie critique) avant celle du Cahier IV, destiné à exposer la métaphysique idéaliste postkantienne. Il a donné à la *Rivista di Filosofia neoscolastica* (n° de mars-juin 1923, pp. 156-184) un chapitre fort intéressant extrait du Cahier V en préparation et intitulé : De la forme du jugement d'après saint Thomas. Prochainement, notre collaborateur, le R. P. R. Kremer, fera dans cette revue une recension critique de ces divers travaux et d'autres analogues.

RÉPERTOIRES. — INSTRUMENTS DE TRAVAIL. — Il convient de signaler la publication du *Manuel de l'Hispanisant,* qui comportera plusieurs volumes et dont le but est de fournir des renseignements précis à ceux qui s'intéressent aux choses et aux idées de la péninsule hispanique.

Les auteurs du Manuel envisagent la rédaction des trois œuvres suivantes :

1° un dictionnaire de bibliographie hispanique ;

2° une bibliographie de tous les ouvrages publiés dans la Péninsule ou qui, publiés au dehors, ont pour auteur un péninsulaire ;

3° un inventaire général de tous les documents intéressant l'histoire de la Péninsule.

Le tome I, paru à New-York (The Hispanic Society of America) est un volume in-8° de XXIII-535 pages (2,50 doll.). Il est consacré

aux *Répertoires* (ouvrages biographiques ou bibliographiques, inventaires ou catalogues d'archives, de bibliothèques et de musées) et contient 3170 articles.

— MM. H. Girard et H. Moncel ont publié une *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* (Paris, Presses universitaires de France, 1923; in-8°, 261 pages; 20 francs).

— A Toronto paraîtra avant la fin de cette année une bibliographie portant sur toutes les publications françaises et anglaises parues au Canada en 1921 et 1922. (S'adresser au Public Library).

Travaux récents. — *Medieval France*, publié par M. Arthur Tilley, fellow de King's College de Cambridge, est un ouvrage illustré qui veut faire connaître, à tout point de vue, la France du moyen âge. Le sixième chapitre, signé A.-G. Little, est intitulé : Philosophie scolastique et Universités. (Univ. Press de Cambridge, 1922, XIX-426 pp.)

— Sur les origines du mouvement théosophique vient de paraître *The early days of Theosophy in Europe*, par A.-P. Sinnett (Londres, Theosophical publishing house, 1923, 125 pp.; 4 sh.).

— Dans la *Revue d'Histoire littéraire de la France* (n° d'avril-juin 1923), M. J. Caillat commence une étude très fouillée sur *La Méthode scientifique selon Pascal.*

— M. Victor Giraud a publié une étude très importante sur Pascal dans la *Revue des Deux Mondes* (n^os du 1er juin 1923 et suivants).

— Signalons aux historiens de la philosophie un article de M. H. Tronchon : *Les études historiques et la philosophie de l'histoire aux alentours de 1830,* dans la *Revue de Synthèse historique,* décembre 1922.

— Paraîtra incessamment dans la *Bibliothèque thomiste : David de Dinant d'après le bienh. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin,* par G. Théry, O. P.

Le même auteur prépare un ouvrage qui sera intitulé : *Les Traductions latines du pseudo-Denys au moyen âge. Leur utilisation par les premiers commentateurs dominicains.*

— Actuellement sous presse la 2e édition de *La Philosophie bergsonienne,* Etudes critiques par J. Maritain. La rapidité avec laquelle la première édition a été enlevée, témoigne de la faveur dont l'ouvrage jouit dans le public qui s'intéresse aux études philosophiques.

— La *Rivista di Filosofia neo-scolastica* a publié dans ses numéros de janvier-février et de juillet-août 1923 une longue et substan-

tielle étude intitulée : *La critica del giudizio di Emanucle Kant*, par Agostino Copelli.

— Le *Journal de Psychologie* (Paris, Alcan) consacre son n° du 15 avril 1923 à l'étude de la pensée d'Ernest Renan. Signalons la publication dans ce n° de pages inédites de Renan intitulées : *La philosophie écossaise. Son influence sur la nôtre.*

— Dans la *Revue des Cours et Conférences* (Paris, Boivin & Cie), n° du 30 juin 1923, M. Léon Brunschvicg, professeur à la Sorbonne, publie sa 16e et dernière leçon sur *La philosophie de l'Esprit*.

Le n° du 15 juillet de la même revue contient la suite des leçons de M. André Lalande, professeur à la Sorbonne, sur *Les théories de l'induction et de l'expérimentation.*

— La *Revue du Seizième Siècle* (Paris, Champion), tome X, 1923, publie un des chapitres de l'*Etude sur Montaigne* que va publier le Dr A. Armaingaud en tête de son édition des *Essais*, qui paraîtra incessamment. Il est intitulé : *Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant ?*

— Dans la *Ciencia tomista* (mars 1923), H. Sancho a fait paraître une étude historique sur la canonisation de saint Thomas d'Aquin par le pape Jean XXII, résidant à Avignon.

— La revue *Divus Thomas* de Fribourg en Suisse consacre aussi le numéro d'octobre dernier à des études historiques et critiques sur la canonisation, la personnalité et les doctrines de saint Thomas. A signaler en particulier l'étude de Mgr Grabmann sur la signification qu'eut au XIVe siècle le geste du pape Jean XXII au point de vue de la propagation et de la défense des enseignements du thomisme. En tête de la livraison l'encyclique « Studiorum ducem » de SS. Pie XI et la bulle de canonisation de Jean XXII d'après le texte du document original. On a eu l'heureuse inspiration de reproduire en même temps un fac-similé phototypique de ce vénérable parchemin, retrouvé récemment par Mlle M. Th. Porte aux Archives départementales de la Haute-Garonne à Toulouse.

— Le Dr M. Rackl a publié en 1922 dans la même revue une note sur une collection d'extraits, traduits en grec, de la Ia-IIae de la Somme théologique de saint Thomas, dont il a trouvé un exemplaire à la Bibliothèque vaticane. L'auteur en serait Georges Scholarios, connu comme patriarche de Constantinople sous le nom de Gennadios (XVe siècle).

Dans la *Byzantinische Zeitschrift* de cette année (t. XXIV, pp. 48-60) M. Rackl consacre encore une note intéressante à la traduction grecque de la Somme par Demetrius Cydones (XIVe siècle).

— Vient de paraître chez Leuschner et Lubensky à Graz (Autriche)

un ouvrage posthume d'Alexis Meinong : *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie,* édité par Ernst Mally. C'est en réalité une nouvelle édition de la *Psychologisch-ethische Untersuchung zur Werttheorie,* du même auteur, qui a approfondi, développé et même modifié assez notablement certaines de ses doctrines antérieures.

— A paru le tome I d'un important *Traité de Psychologie,* par G. Dumas, professeur à la Sorbonne, avec la collaboration de nombreux savants. Préface de Th. Ribot. (Paris, Alcan, 1923; in-8° de XIV-964 pages; 40 frs). Héritier d'une entreprise commencée par Ribot, M. Dumas s'est adjoint les collaborateurs réunis déjà par son maître, pour réaliser ses vastes desseins. Il fallait, en effet, faire œuvre collective du moment qu'on visait à être complet. Il s'agit, bien entendu, de psychologie expérimentale : description et classification des faits psychiques, recherche de leurs lois et de leurs conditions d'existence; toute spéculation sur leur nature dernière se trouve rigoureusement exclue. L'ouvrage entier comprendra deux volumes.

— On annonce que les docteurs B.-T. Baldwin, de l'Université de Iowa, et L.-L. Terman, de l'Univ. Sanford (S.-Francisco) ont commencé, le 20 mars 1923, en Californie, l'étude de mille enfants, mentalement supérieurs, afin de déterminer la relation entre le développement physique et le niveau mental.

Il sera intéressant de comparer les résultats obtenus par ces savants américains avec ceux qui ont déjà été fournis par les recherches de Binet et son école.

G. Wallerand.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

M. Baronchelli. — Monismo o Monoteismo? Bergamo, Tip. Secomandi, 1923.

Hartley Burr Alexander — Nature and Human Nature. Chicago, London; The Open Court Publishing Company, 1923.

Ugo Camera. — Saggio di un sistema di filosofia basato sulla suggestione. Aquila, Vecchioni, 1920.

H.-D. Noble, O. P. — La vie morale d'après saint Thomas d'Aquin. Première série : La Conscience morale. Paris, Lethielleux, s. d. (1923).

A. Manzoni. — Betrachtungen über die katholische Moral, übertragen von Fr. Arens. München, Theatiner Verlag, 1923.

Legenda trium sociorum. Uebersetzung und Nachwort von S.-J. Hamburger. Ibid., 1923.

J Maritain. — Éléments de Philosophie. Fasc. II. L'Ordre des Concepts. I. — Petite Logique. Paris, Téqui, 1923.

Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisatian de saint Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste, III). Le Saulchoir, Kain, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1923.

P. Mandonnet, O. P. — La canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323). (Extrait du précédent). Ibid.

E. Jovy. — Pascal et saint Ignace. Paris, Champion, 1923.

J. Vidgrain — Malebranche. Fragments philosophiques inédits et correspondance. Paris, Alcan, s. d. (1922).

Id. — Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche. Ibid., s. d.

Emm. Leroux — Le Pragmatisme américain et anglais. Etude historique et critique suivie d'une bibliographie méthodique. Ibid., 1923.

D. M. Prümmer, O. Pr. — Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. Tom. I. Ed. altera et tertia. Fribourg en Br., Herder, 1923.

Dr. R. P. Manuel Arellano y Remondo. — Discurso leido en la solemne apertura del curso académico de 1923 a 1924 en la real y pontificia Universidad de Sto. Tomas de Manila. Manila, Tip. pontif. del Col. de Sto. Tomas, 1923.

Dr. Joseph GEYSER. — Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentl. des Kath. Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. I, Heft 3). Munster, Aschendorff, 1923.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Ibid.) :

Band XXIII. Heft 3-4 : P. Bonifaz A. LUYCKX O. P. : Die Erkenntnislehre Bonaventuras 1923.

Heft 5 : † P. Augustinus DANIELS, O. S. B. : Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker, 1923.

Supplementband II : Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers. 1923.

Dr. J.-Th. BEYSENS — Logica of Denkleer, 3de geheel omgewerkte druk. Leiden, Théonville, 1923.

B. MARCOS. — Miguel Sabuco (Antes Doña Oliva) con prologo del Dr. D.-T. Maestre (Biblioteca de los grandes filósofos Españoles, vol. III). Madrid, La Lectura, 1923.

Aristotelian Society : Proceedings. New Series, vol. XXIII, 1922-1923. London, Williams and Norgate, 1923.

Id. Supplementary vol. III. Relativity, Logic and Mysticism (Papers and Symposia). Ibid., 1923.

J.-M. DARIO, S. J. — Praelectiones Cosmologiae. Parisiis, Beauchesne, 1923.

P. Fr. Georgius BOZITKOVIC, O. F. M. — S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio. Balneis Marianis, Typ. Egerland, 1919.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1923

I. E. Gilson. — Le platonisme de Bernard de Chartres. 5
II. Dom Odon Lottin. — Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin *(suite et fin)*. 20
III. J. Maritain. — La quantification du prédicat et la logique de l'École 57
IV. P. Charles. — Le plotinisme 70
V. E. Vlietinck. — La philosophie de l'histoire . . 85
VI. N. Balthasar. — La valeur philosophique de la relation de raison 95
VII. P. M. De Munnynck. — L'analogie métaphysique. 129
VIII. L. Noël. — Le réalisme immédiat 154
IX. J. Henry. — Bergsonisme et morale . . . 175
X. A. De Poorter. — Un manuel de prédication médiévale : Le ms. 97 de Bruges 192
XI. E. Janssens. — Le probabilisme moral et la philosophie 209
XII. E. Gilson. — Saint Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu 237
XIII. H. Pinard. — Les méthodes de la psychologie religieuse 263
XIV. N. Balthasar. — « Cognoscens fit aliud in quantum aliud » 294
XV. C. Sentroul. — La vraisemblance du probable . 311
XVI. F. Renoirte. — La théorie physique. Introduction à l'étude d'Einstein 349
XVII. H. Pinard. — Les méthodes de la psychologie religieuse *(suite et fin)* 376
XVIII. A. Pelzer. — A propos de Jean Duns Scot et des études scotistes 410
XIX. R. Garrigou-Lagrange. — « Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se » 420

XX. N. Balthasar. — Quelques précisions au sujet de la connaissance de l'autre 430
XXI. M. De Wulf. — Quelques ouvrages sur l'histoire de la philosophie médiévale 442
XXII. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie 450

COMPTES RENDUS 105, 220, 328, 453
CHRONIQUE. 118, 225, 333, 457
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION . 127, 346, 471

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1923

E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce (R. Kremer). 105
Id., La filosofia di Giovanni Gentile (R. Kremer). 105
G. Colle, Aristote, Métaphysique, Livres II et III. Traduction et Commentaire (A. Mansion) 108
Bon Descamps, Le génie des religions (D. Nys) . . . 109
G. Sorel, Les illusions du progrès (R. Kremer) . . . 112
Id., Réflexions sur la violence (R. Kremer) . . 112
A. Rademacher, Die Gottessehnsucht der Seele (R. Kremer). 114
M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (R. Kremer) 114
N. Maurice-Denis, L'être en puissance (N. Balthasar) . . 115
L. Duguit, Traité de droit constitutionnel, t. II (G. Legrand) 220
R. P. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques (N. Balthasar) . 223
J. Scheeben, Natur und Gnade (J. Bittremieux) . . . 223
J.-B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas (M. De Jonghe) 224
J. Chevalier, Descartes (L. Noël) 328
Id., Pascal (R. Kremer) 329
Ch. Lalo, L'art et la morale (I. Snieders) 331
S. De Backer, Disputationes metaphysicae. Fasc. tertius : De causis entis finiti (N. Balthasar). 332
J. Donat, Ontologia (Id.) 332
H. Rand, Boethii consolatio philosophiae (M De Wulf) . 442
J. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae (Id.) . 442
C. Filliatre, La philosophie de saint Anselme (Id.) . . 443
A. Koyré, L'idée de Dieu dans saint Anselme (Id.) . . 443
E. Gilson, Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, 2me édit. (Id.). 445

J. DE GELLINCK, Le mouvement théologique au XIIe siècle. Etudes, recherches et documents (Id.) 445
Cl BAEUMKER, Des Alfred von Sareshel Schrift De motu cordis (Id.) 447
A. DANIELS, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart (Id.) 447
X. DE HORNSTEIN, Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckart, Tauler, Suso (Id.) 447
M. GRABMANN, Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker (Id.) 448
ID., Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters (Id.) 448
G. MÜLLER, Eadmer. Das Leben des Heiligen Anselm von Canterbury, übersetzt (Id.) 448
S. J. HAMBURGER, Des Hl Bonaventura Werke. I. Band, 1. Teil (Id.) 448
F. KLIMKE, S. J , Institutiones historiae philosophiae (Id.) . 449
D. BARBEDETTE, Histoire de la Philosophie (Id.) 449
J. M. VERWEGEN, Die Philosophie des Mittelalters (Id.) . 449
H. HEARNSHAW, etc., Mediaeval Contributions to Modern Civilization (Id.) 449
W. J. STACE, A critical history of Greek Philosophy (Id.) . 449
J. STUFLER, S. J., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii (N. Balthasar) 453
L. DUGUIT, Traité de droit constitutionnel, t. III (G. Legrand) 455
C ISENKRAHE, Waffen der Apologetik und ihre Handhabung (N. Balthasar) 456